DER APOSTEL PAULUS ALS DENKER

VON

HANS LEISEGANG



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1923

DER APOSTEL PAULUS
ALS DENKER

VON

HANS LEISEGANG



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1923

Printed in Germany.

Die Religionswissenschaft hat in den letzten Jahrzehnten die Bemühungen um ein Verständnis der Briefe des Apostels Paulus durch die Beleuchtung einer Fülle von Einzelzügen gewaltig gefördert. Fast zu jeder Zeile, zu jedem paulinischen Begriff liegen reiche Sammlungen von Parallelen aus allen in Betracht kommenden Kulturkreisen der hellenistischen Welt und des Orients vor. Hat aber diese Kleinarbeit eine klare Entscheidung über die wesentlichen Fragen des Paulusproblems gebracht? Wir fragen noch immer: Wo liegen die Wurzeln paulinischer Frömmigkeit und Theologie? War Paulus ein Mystiker oder ein nüchterner Denker? Ist sein Werk aus der rabbinisch-jüdischen oder aus der spätgriechischen Atmosphäre heraus zu verstehen? Wir haben auf diese Fragen und auf noch viele andere keine allgemein anerkannte Antwort. Vielleicht darum nicht, weil sie falsch gestellt sind? Vielleicht darum, weil die religionswissenschaftliche Methode der Textvergleichung und Parallelensuche hier versagte? Nach den bisher vorliegenden, aus der gemeinsamen Arbeit von Theologen und Philologen erwachsenen Forschungsergebnissen stellt sich das Werk des Apostels dar als ein aus unzähligen kleinen und kleinsten Steinchen gefügtes Mosaik. Die Gelehrten haben jedes Steinchen sorgfältig untersucht und festgestellt: diese gehören in den jüdischen Kulturkreis, diese nach Babylon, diese nach dem Iran, jene nach Griechenland und wieder ein paar andere nach Ägypten. Man vergaß aber dabei nur allzu sehr, daß alle diese Steine doch nur Material sind, mit dem hier gearbeitet wurde, um aus ihm ein Bild zu fügen, das als Ganzes seinen eigenen Sinn in sich selbst trägt, und zu dessen Verständnis die Feststellung des geographischen Ursprungs eines Materialteiles gar nichts oder nur sehr wenig leistet. Zum Verstehen einer solchen Schöpfung gehört die Kenntnis dreier Faktoren von ungleichem Wert, die sich gegenseitig ergänzen müssen: des Materials, des Schöpfers und des Sinnes, den das Werk in sich darbietet. Für eine weitreichende Erschließung des Materials hat die Religionswissenschaft der Gegenwart mit umsichtigstem Fleiße gesorgt. Den Schöpfer, die Persönlichkeit des

Paulus, hat Adolf Deißmann[1] in der Luft der Mittelmeerländer selbst in lebenglühenden Farben nachgeschaffen, soweit das überhaupt möglich ist. Wie aber steht es mit dem Werk und seiner vom Material und von der Persönlichkeit lösbaren inneren Form[2] und geistigen Struktur?[3] Dieses Werk ist im Laufe der Jahrhunderte immer von neuem ausgelegt, immer wieder in Beziehung zum Denken des gerade gegenwärtigen Zeitalters gesetzt worden, und je nach diesem Denken erfuhr es eine immer wieder andere Deutung. Daß zum mindesten

---

1 A. Deißmann, Paulus 1911.

2 Zum Begriff der inneren Form vgl. K. Reinhardt, Poseidonios 1921 S. 1: „Die alten Philosophen reden zu uns nicht mehr in der mitteilsamen Art, wie sie zu Zeller geredet haben. Wo sie noch so reden, haben sie aufgehört oder noch nicht angefangen, uns etwas zu sagen. Ihr Wort bleibt uns leer, wo wir nur seinen Inhalt, seine Oberfläche sehen; wo man uns erzählt, was sie gedacht, und ob sie gut und neu gedacht. Ihr Wort wird redend zu uns erst aus einer tieferen Mitte, von wo aus die Inhalte zur Projektion und Zeichensprache werden. Das für wahr Gehaltene wird nun abhängig von einer inneren Form, und diese wird für uns das Tönende, Vertrautere, auch wo die Inhalte anfangen, uns zu befremden. Diese Form ist etwas anderes als die Persönlichkeit, der Mensch als Gegenüber seines Werks, was doch nur wieder ein anderer, ebenso oberflächenhafter Inhalt wäre, äußerlich lebendiger vielleicht für Schaulustige anzusehen, doch starr wie das Modell eines verschwundenen Tiers, das man nach seinen Knochen konstruiert: die innere Form ist für uns das, was im Erstarrten und für wahr Gehaltenen selber für uns nicht erstarrt, sowenig wie die Lebenskraft in dem Fossil uns als das Lebendige berührt, woran auch wir noch teilhaben. Was wir die innere Form nennen, steht nicht in unserem Belieben; für uns liegt darin ein unpersönliches und allgemeines Muß. Ein solches Muß, wo es bewußt wird, führt zur Wissenschaft." Vgl. hierzu meine methodologischen Bemerkungen und Einschränkungen in der Orientalistischen Literaturzeitung 1922 Nr. 8/9 Sp. 349—354 und I. Heinemanns Artikel, Karl Reinhardts Poseidonios, im Archiv f. Gesch. d. Philos. 1922, 1. Heft. Die Methode der „inneren Form" ist ursprünglich aus den Wissenschaftsbestrebungen des Stefan-George-Kreises hervorgewachsen. Hierüber unterrichtet im ganzen Erich von Kahler, Der Beruf der Wissenschaft 1920. Eine kritische Auseinandersetzung mit ihm bringt Ernst Troeltsch in seinem Aufsatz: Die Revolution in der Wissenschaft, in Schmollers Jahrbuch 45. Jahrg. 1921 S. 1001—1030. Vgl. auch meinen Aufsatz: Neue Wege zum klassischen Altertum, in N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 1922, 1. Heft.

3 Zum Begriff der geistigen Struktur vgl. E. Spranger, Lebensformen 1922[3] S. 19 u. ö. Einen guten Überblick über die methodologischen Probleme der modernen Geschichtsphilosophie und ihre Bedeutung für die Religionswissenschaft gewinnt man am besten aus der Arbeit von J. Wach, Der Erlösungsgedanke und seine Deutung 1922; vgl. hierzu meine Rezension im Lit. Zentralblatt 1923 Nr. 11/12.

der Theologe den Sinn der Briefe des Apostels versteht, wird als eine selbstverständliche Voraussetzung angenommen. Aber steht es hier nicht ebenso, wie es Spengler[1] von dem Verständnis der griechischen Philosophen sagt: „Wir pflegen Dinge wie die Bilderchentheorie Demokrits, die sehr körperhafte Ideenwelt Platos, die zweiundfünfzig Kugelschalen der Welt des Aristoteles als unwesentliche Irrtümer zu übergehen. Das heißt die Meinung der Toten besser kennen wollen als sie selbst. Es sind wesentliche Wahrheiten — nur nicht für uns. Was wir in Wirklichkeit von der griechischen Philosophie auch nur an Äußerlichkeiten besitzen, ist so gut wie nichts. Man sei doch ehrlich und nehme die alten Denker beim Wort: nicht ein Satz Heraklits, Demokrits, Platos ist für uns wahr, wenn wir ihn nicht erst zurechtmachen. Was haben wir denn von der Methode, dem Begriff, der Absicht, den Mitteln der griechischen Wissenschaft angenommen, von den überhaupt nicht verständlichen Grundworten zu schweigen?" Man prüfe daraufhin einmal beispielsweise das weitverbreitete von Johannes Weiß unter Mitarbeit zahlreicher bedeutender Theologen herausgegebene Werk: „Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt". Dort wird man überall ähnliche Urteile wie zu dem Abschnitt Röm. 5, 12—21 finden, von dem ich weiter unten ausgehen werde: „Diesem, durch seine rabbinische Beweisführung uns fremdartig berührenden Abschnitt wird man nur gerecht, wenn man bedenkt, daß Paulus hier einen begeisterten Lobhymnus auf Christus schreiben wollte ... Schade, daß Paulus den grandiosen Gedankengang, der ihm vorschwebte, durch die peinlich genaue Einfügung von allerlei Nebenzügen überfüllt und dadurch seine Wirkung beeinträchtigt hat ... Allein was Röm. 5, 12 ff. vorträgt, ist trotz aller Wunderlichkeiten im einzelnen eine großartige Geschichtsphilosophie"[2]. Weil diese Stelle uns „fremdartig" berührt, weil dem modernen Theologen diese Gedanken als „Wunderlichkeiten" erscheinen, wird die peinlich genaue Ausführung bedauert, die doch gerade darauf hindeuten sollte, daß wir es hier mit einem Herzstück paulinischer Theologie zu tun haben. Wer gibt uns das Recht, sie als Wunderlichkeiten zu bezeichnen? Solche Urteile entstehen nur dann, wenn das zu erfassende Werk und der um sein Verständnis ringende Forscher auf zwei verschiedenen Ebenen stehen und der Gelehrte von vornherein darauf verzichtet, seine Ebene zu verlassen und sich in den Forschungsgegenstand selbst zu versetzen.

1 O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes II. Bd. 1922 S. 65.
2 II. Band 1907, Der Römerbrief S. 29 u. 33.

Die Absicht der folgenden Untersuchung ist es, die geistige Struktur zu erschließen, die dem Werke des Paulus als solchem zugrunde liegt. Es wird zunächst weniger darnach gefragt: Was hat Paulus gedacht und gelehrt, sondern wie und in welchen Bahnen vollzog sich sein Denken und Schauen? Welchen Typus eines Denkers stellt er dar? Ist er der einzige Repräsentant dieses Typus, oder gibt es ihm durch innere Veranlagung geistig verwandte Menschen? Wenn dann der Kern, die „geistige Mitte" gefunden ist, aus der alles andere organisch hervorwächst, so muß sich von hier aus vieles mit größerer Sicherheit erklären lassen, als es bisher geschah.

Für eine solche Forschung bildet gerade das Werk des Paulus den trefflichsten Gegenstand. Wir haben hier keine Literaturprodukte vor uns. Briefe sind es, geschrieben aus einer bestimmten Situation und aus innerem Drang, oft hastig hingeworfen, die stürmenden Gedanken auf den kleinsten Raum zusammengedrängt. Kein alter Brief liegt dem Apostel vor, wenn er einen neuen schreiben läßt. Er kann nicht auf Früheres Rücksicht nehmen, wird durch eine ältere Festlegung desselben Gedankens bei seiner neuen Formulierung nicht gehemmt. Frei strömt er im Diktat den jeweiligen Gedankenkomplex, der in ihm arbeitet, ans. So ist hier alles natürlich gewachsen, nichts künstlich gezogen. Und doch eine seltene, von innen heraus gefügte Geschlossenheit, wie sie Deißmann durch persönliche Einfühlung richtig erkannte: „Die Hauptinstanz für die wesentliche Echtheit der überlieferten Paulusbriefe ist der unerfindbare Umstand, daß jeder dieser Briefe denselben Charakterkopf widerspiegelt, jedesmal in einer neuen Beleuchtung oder sogar mit starkem Wechsel des Ausdrucks innerhalb desselben Briefes. Es ist nicht die unveränderliche kalte Marmorbüste des Paulinismus, die wir jedesmal schauen; wohl aber ist es immer der lebendige Mensch Paulus, den wir sprechen hören und den wir gestikulieren sehen, hier scherzend, mild wie ein Vater und zärtlich schmeichelnd um das Herz der betörten Kinder — dort in leidenschaftlichem Lutherzorn blitzend und donnernd, schneidende Ironie, herben Sarkasmus auf den Lippen. Ein anderes Mal erstrahlt sein Auge vom Erlebnis des Sehers und strömt sein Mund über von Bekenntnissen erlebter Gnade, oder er verliert sich in die verschlungenen Wege eines religiösen Problems und seine Seele zittert unter einem schweren Kummer, oder er greift in die Harfe Davids zu einem begnadeten Dankespsalm. Immer derselbe Paulus in immer neuer Haltung, und auch da, wo scheinbare Wider-

sprüche beobachtet werden können, derselbe Mensch Paulus mit allen den Polaritäten seines Wesens“ [1].

Wir beginnen mit der Analyse eines charakteristischen in sich abgeschlossenen Stückes [2]:

Röm. 5, 12—21:

Darum: wie durch **einen** Menschen die **Sünde** in die Welt hineingekommen ist und durch die **Sünde** der **Tod,**
so ist auch zu **allen** Menschen der **Tod** hindurchgekommen, weil alle **sündigten;**
denn schon vor dem **Gesetz** war **Sünde** in der Welt,
Sünde aber wird nicht gerechnet, wenn kein **Gesetz** da ist;
aber es herrschte der **Tod** von Adam bis Mose auch über die, die nicht **gesündigt** hatten in ähnlicher Übertretung wie Adam, welcher ist ein Vorbild des Zukünftigen.

Aber nicht wie mit dem **Sündenfall** so verhält es sich auch mit der **Gnadengabe;**
sondern wenn durch des **Einen Sündenfall** die **Vielen** [3] dahinstarben,
so erwies sich um so **vieles** reicher die **Gnade** Gottes und das **Gnadengeschenk** des **einen** Menschen Jesus Christus für die **Vielen.**
Und nicht wie da, wo durch **Einen gesündigt** wurde, verfährt die **Gabe;**

Denn dort hebt das Gericht bei **Einem** an zur **Verdammnis;**
hier hebt die **Gnade** bei **vielen Sündenfällen** an zur **Gerechtsprechung.**
Und wenn durch des **Einen Sündenfall** der **Tod** herrschte durch den **Einen,**

---

1 A. Deißmann, a. a. O. S. 11.

2 Leider ist es wegen der damit verbundenen Mehrkosten nicht möglich, den griechischen Text neben der Übersetzung in der entsprechenden Gliederung abzudrucken. Die Übersetzung schließt sich, selbst auf die Gefahr hin, undeutsch zu klingen, nach Möglichkeit der griechischen Wortfolge an, da es bei dem Bau der paulinischen Perioden gerade hierauf wesentlich ankommt.

3 Daß hier statt des nach dem ersten Ansatz zu erwartenden „alle“ die „Vielen“ auftreten, erklärt sich aus der Rücksichtnahme auf andere paulinische Gedankengänge, nach denen nicht alle Nachkommen Adams verloren sind. Röm. 9, 6ff., 11, 1ff.

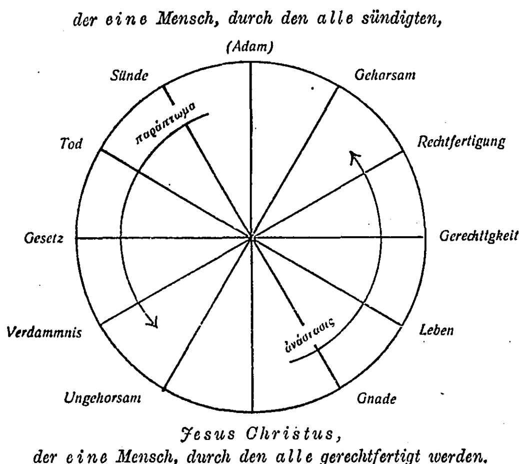
Um so viel mehr werden die, die den Reichtum der **Gnade** und der **Gabe** der **Gerechtigkeit** empfangen, im **Leben** herrschen
durch den **Einen,** Jesus Christus.

Also: wie durch **Eines Sündenfall** es für **alle** Menschen zur **Verdammnis** kam,
so muß es auch durch **Eines Gerechtsprechung** für **alle** Menschen zur **Rechtfertigung** des **Lebens** kommen!
denn wie durch den **Ungehorsam** des **einen** Menschen als **Sünder** hingestellt werden die **Vielen,**
so werden auch durch den **Gehorsam** des **Einen** als **Gerechte** hingestellt werden die **Vielen.**

Das **Gesetz** aber ist noch dazu gekommen, damit um so größer werde der **Sündenfall.**
Wo aber so groß wurde die **Sünde,** wurde noch reicher die **Gnade,**
damit so wie herrschte die **Sünde** durch den **Tod,**
so auch die **Gnade** herrsche durch **Gerechtigkeit** zum ewigen **Leben**
durch Jesus Christus, unsern Herrn.

Wie ein Pendel bewegt sich der Gedanke zuerst hin und her, her und hin: von der Sünde zum Tode, vom Tode zur Sünde. Dann schlägt es weiter aus und trifft auf den Begriff des Gesetzes, und nun schwingt es vorbei an Gesetz und Sünde, Sünde und Gesetz, Tod und Sünde. Wieder greift es weiter: Gabe und Gnade, Charisma und Charis treten in seinen Bereich. Es kommen Verdammnis, Gerechtigkeit und Gerechtsprechung hinzu. Schließlich überschlägt es sich; es trifft den Gegenpol des Ausgangspunktes. Von Sünde und Tod, zwischen denen es zuerst hin- und hereilte, gelangt es zu deren Gegensätzen: zum Gehorsam, der der Sünde des Ungehorsams, zum ewigen Leben, das dem Tode gegenübersteht. Zuletzt aber klingen alle Begriffe „Gesetz, Sünde, Gnade, Tod, Gerechtigkeit und ewiges Leben" zusammen wie im Schlußsatz einer Symphonie, der alle angeschlagenen Motive ineinander verwoben zum Ausklang bringt. Das Pendel beschreibt einen vollen Kreis, in dem sich die Begriffe zu polaren Gegensätzen ordnen: die Sünde steht der Gnade gegenüber, der Tod dem Leben, das Gesetz der Gerechtigkeit, die Verdammnis der Rechtfertigung. Beherrscht aber wird das Ganze durch zwei besonders

hervorgehobene, sich ebenfalls polar gegenüberstehende Motive: der eine Mensch Adam, der allen Menschen Sünde und Tod brachte, und der eine Mensch Jesus Christus, der allen Menschen zur Rechtfertigung und zum Leben verhilft.



So ist der ganze Abschnitt, den wir hier vor uns haben, der inneren Struktur seiner Gedankenfügung nach ein äußerst kunstvolles, in sich gerundetes Gebilde. Und doch verspüren wir nichts von einer steifen, künstlichen Rhetorik; alles atmet die Frische unmittelbarster, aus dem Innersten sprudelnder, leidenschaftlich bewegter Rede, die leicht von einem Gedanken zum andern springt, mit instinktiver Sicherheit die Verknüpfung der Begriffe findet und den angesponnenen Faden nie verliert. Was den kunstvollen Bau hervorbringt und die Sicherheit im Aufgreifen und Durchführen der Motive gewährleistet, das ist ein Gedankenkreis im buchstäblichen Sinne des Wortes, der in seiner Totalität erschaut dem Schöpfer dieser Rede fest vor dem geistigen Auge steht. In ihm ist der ganze Inhalt des Beweises, der hier in der Zeit als ein Nacheinander von Gedanken entwickelt wird, gleichzeitig und nebeneinander als geistiges Gebilde vorhanden, so klar und so scharf, daß es sich als Zeichnung mit Leichtigkeit festhalten läßt. In diesem Gedankenkreis, der — wie wir noch sehen werden — nicht erdacht, sondern auf einer anderen Ebene des Bewußtseins erschaut und erlebt ist, bewegt sich der Apostel mit unfehlbarer Sicherheit. Mühelos strömen die Worte hervor, die er diktiert, getragen von dem Bewußtsein einer untrüglichen Gewißheit und eines festen

Besitzes des Schlüssels, der alle Geheimnisse dem öffnet, der es vermag, sich in diesen Kreis hineinzustürzen und in ihm umtreiben zu lassen von einem Pol zum andern.

Die ganze Heilsgeschichte steht als in sich geschlossene Einheit, gefügt durch eine dem modernen wissenschaftlichen Denken unbekannte Logik, vor dem Auge des Predigers: ein Kreislauf des Werdens. Durch die Schöpfung des ersten Menschen gibt die außerhalb des Kreises der Zeit in der Ewigkeit thronende Gottheit den Anstoß zu der Entwicklung, die zunächst von ihm fort als Fall (παράπτωμα) nach abwärts verläuft. Sie ist ein Sturz von der Höhe der ursprünglichen Unschuld im Paradiese durch Sünde zum Tode, durch das Gesetz zur Verdammnis, das Zeitalter des Ungehorsams. Auf dem tiefsten Punkte der Entwicklung erfolgt der zweite über das Menschheitsschicksal entscheidende und es nach aufwärts reißende Eingriff des Schöpfers. Christus tritt in den Ring ein, und aus der Sünde wird die Gnade, aus dem Tode das Leben, aus dem Gesetz die Gerechtigkeit, aus der Verdammnis die Rechtfertigung, aus dem Zeitalter des Ungehorsams das des Gehorsams. Soweit der Text an dieser Stelle; seine Ergänzung liegt in dem weiteren Gedanken, den wir I. Kor. 15, 20—28 finden. Hat die Menschheit den Weg nach oben vollendet, so wird die Gottheit zum dritten Male durch Christus eingreifen, der die Menschheit und das Geisterreich aus dem Ring des Werdens herausreißt und in die dem Werden entrückte volle Ewigkeit zurücknimmt:

1. Kor. 15, 20—28:

Nun aber ist Christus auferweckt von den Toten, ein Erstling der Entschlafenen.
Denn wie durch **einen** Menschen der **Tod,**
so auch durch **einen** Menschen die **Auferstehung der Toten.**
Denn wie durch **Adam alle sterben,**
so werden auch durch **Christus alle lebendig** werden.
Jeder aber an seinem Platze:
als Erstling **Christus,**
dann **die Christo Angehörenden** in der Zeit seiner Gegenwärtigkeit,
schließlich das **Ende,** wenn er übergibt das Reich Gott und dem Vater, nachdem er vernichtet hat **jede Herrschaft und jede Macht und Gewalt.**

Denn er muß herrschen, bis er **alle** Feinde unter seine Füße gelegt hat.

Als letzter Feind wird vernichtet der Tod;
denn **alles** hat er unter seine Füße gelegt.
Wenn es aber heißt, daß **alles** ihm unterworfen sei, so doch selbstverständlich mit Ausnahme dessen, der ihm das **alles** unterwarf.

Wenn aber ihm das **alles unterworfen** sein wird,
dann wird auch **der Sohn selbst sich unterwerfen** dem, der ihm das **alles unterworfen hat,**
damit Gott sei **„Alles in Allem"**.

Auch hier eine strenge Systematik: So wie sich der Anfang in drei Etappen vollzog, der Schöpfung Adams, dem Sündenfall und dem Gesetz, so auch das Ende: Auferstehung Jesu, Lebendigwerden aller Menschen, die an dem nach der Auferstehung in der Welt vorhandenen Christuspneuma teilhaben, Rückgabe des Reiches in die Hände des Schöpfers nach Unterwerfung der Dämonen. Dann ist wieder „Alles in Allem"; der Gleichgewichtszustand vor der Schöpfung ist wieder erreicht; der Kreis der Zeit ist geschlossen und in der Ewigkeit versunken.

Der Durchbruch zur Erkenntnis dieses Sachverhalts bringt die selige Gewißheit des Glaubens hervor. Was sonst nach Menschenwissen und -denken unmöglich ist, das wird möglich durch Christus: die Coincidentia oppositorum. Sünde und Gnade, Tod und Leben, unerfüllbares Gesetz und volle Gerechtigkeit, ewige Verdammnis und ewige Rechtfertigung, Ungehorsam und Gehorsam sind keine unauflösbaren Gegensätze mehr, zwischen denen sich die Menschenseele zerreibt. Eins schlägt in das andere um. Der Weg abwärts wird durch den Weg aufwärts aufgehoben. Der tiefsinnige pythagoreische Ausspruch: „Die Menschen gehen daran zugrunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende anknüpfen können" [1], weist den Weg, der zu dieser Art des Denkens hinführt. Hier wird das Ende an den Anfang angeknüpft; und darum wird hier das Zugrundegehen von innen heraus überwunden und zur Gewißheit ewigen Lebens umgekehrt. Die Lösung bringt der Gedanken-Kreis: Aus der Ewigkeit fließt durch den Schöpfungsakt die Entwicklung hervor [2], entfaltet sich in der Zeit und kehrt in die Ewigkeit zurück [3]. Es ist in der

1 Diels, Vorsokratiker 14 B 2: τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι.
2 Vgl. I. Kor. 12, 6: ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.
3 Vgl. I. Kor. 13, 10: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.

Sprache der deutschen Mystiker „der Fluß verflossen in sich selber"; es ist der Gedanke, den Hegel in seiner Logik entwickelt: „So ist das Unendliche das Werden zum Endlichen, und umgekehrt das Endliche das Werden zum Unendlichen". Die einmalige entscheidende Wendung in der Zeit aber liegt für Paulus in der durch einen Eingriff Gottes bewirkten Auferstehung Jesu von den Toten. Das ist zugleich der Punkt, an dem der nicht aus der Geschichte abgezogene, sondern als metaphysische Spekulation frei in den leeren Raum des Gedankens hineinkonstruierte Kreis seine historische Verankerung findet [1]. Jesus Christus, der Auferstandene, ist das historische Faktum, ist Kern der Predigt, des Glaubens, des Lebens und der Heilsgeschichte, die eigentlich nur dieses eine geschichtliche Ereignis kennt, aus dem nach rückwärts und vorwärts sich nun der Sinn des Weltgeschehens durch freie, konsequente Gedankenführung ergibt, die ein Befragen von Urkunden und ein Forschen in Quellen nicht nötig hat. Die Geschichte hat sich dem Gedanken zu fügen, nicht aber der Gedanke der Geschichte.

Dabei klingt eine Fülle von religionsgeschichtlichen Motiven an: die rabbinische Spekulation vom ersten und zweiten Adam, verbunden mit dem weitverbreiteten Mythos vom Urmenschen und Gotte Anthropos [2], die Lehre vom tausendjährigen Endreich auf Erden, die wir in der Johannesapokalypse zum ersten Male ausgeführt finden [3], das Motiv von der Höllenfahrt des Erlösergottes, der mit den Unholden der Tiefe kämpft [4]. Aber keines dieser Motive ist in seinem ursprünglichen und eigentlichen Sinne verwendet. Der erste und der zweite Adam stehen in keiner historischen Beziehung zueinander, so daß der eine die Vollendung des anderen bedeutet. Daß sie gar keine Beziehung zueinander haben, daß Christus das polare Gegenstück zu Adam darstellt, ist der Kern des paulinischen Gedankens. Nicht nur von ihrem Verhältnis zueinander, sondern auch von jedem für sich bleibt der Begriff einer durch kausale Verknüpfung des Geschehens bedingten Evolution fern. Bousset hat hier Paulus ganz richtig verstanden, wenn er schreibt: „An die sonderbare Annahme, daß die

---

1 I. Kor. 15, 14: Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist vergeblich meine Predigt, so ist auch vergeblich euer Glaube.

2 Das reiche Material hierüber gesammelt bei W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907 S. 160—223

3 20, 1—3.

4 W. Bousset, a. a. O. S. 238 ff., Kyrios Christos 1913 S. 32 ff. R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 1921 S. 113 ff. H. Diels, Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante, N. Jb. 1922 (49) S. 249 f.

Wesensbestimmtheit (die Sünde) des ersten Menschen durch ein historisches Ereignis und eine freie Tat gewirkt sei, hat der Apostel auch nicht im geringsten gedacht"[1], und: „Andererseits liegt ihm wiederum der Gedanke ganz fern, daß die metaphysische Bestimmtheit von Christus in seinem irdischen Leben ethisch erworben sei"[2]. Ebenso wie das Adam-Motiv wird der Mythos vom Urmenschen ohne Rücksicht auf seine eigentliche Bedeutung behandelt. Der charakteristische Zug der ursprünglichen Gottentstammtheit und Vollkommenheit des Anthropos wird vom ersten Menschen auf Christus übertragen und, da Christus erst auf dem Tiefstande der Menschheitsentwicklung als Pneuma in die Welt eintritt, vom Anfang nach der Mitte gerückt. Auch die spätjüdische Lehre vom Zwischenreich, der dem Ende vorausgehenden Herrschaft der Frommen, vom Königtum des Messias auf Erden, vom Siege Israels über seine Feinde, wird alles konkreten Inhalts entkleidet. Es handelt sich bei Paulus um keine Herrschaft des Messias als eines leibhaftigen Königs über irdische Reiche, sondern um den Einzug des pneumatischen Christus in die Seelen der Gläubigen. Der Kampf Christi mit den Engelmächten und niederen Dämonen, die in der Luft und den unteren Räumen des Himmels herrschen, ist anders gedacht als die Hadesfahrt des Erlösers unter die Erde; dabei tritt der Tod als Herrscher an die Stelle des Satans. Auch der Gedanke der Rückgabe der Herrschaft des Messias an Gott erhält eine ganz andere Färbung und Wendung, als er sie in der an den 8. Psalm angeknüpften jüdischen Tradition hatte. Jedes Motiv muß es sich gefallen lassen, in seinem eigentlichen Sinne umgebogen, an den Pointen abgeschliffen, oft geradezu in sein Gegenteil verkehrt zu werden. Das alles ist nur Material, ist nur bis dahin toter Stoff, aus dem eine neue und ganz eigene Lebendigkeit gewaltsam herausgepreßt wird. Was dem Apostel das Recht zu diesem unhistorischen Vorgehen, zu dieser rücksichtslosen Umwertung aller Werte gibt[3], ist seine eigene neue Einstellung, mit der er an diese Dinge herantritt und für die er die Berechtigung aus dem Durchbruch auf eine andere Ebene des Bewußtseins gewonnen hat, der aus allerpersönlichstem Erleben und einer radikalen Umwälzung seiner geistigen Verfassung heraus erfolgte.

---

1 Kyrios Christos S. 158. Vgl. auch W. Wrede, Paulus 1905 S. 54f.

2 Kyrios Christos S. 159, 1; vgl. S. 182.

3 Nietzsche hat Paulus gerade im Hinblick auf das bewußte Mißverstehen und Nichtverstehenwollen der vor ihm vorhandenen religiösen Motive einen „unheilvollen Querkopf" genannt. Der Wille zur Macht II. Buch Nr. 169.

Ehe wir andere Stellen heranziehen und an ihnen zeigen, wie dieses einfache und doch großartige Schema, das der paulinischen Gedankenführung zugrunde liegt, immer kompliziertere Formen annimmt, ohne doch das Wesen seiner geschlossenen Struktur jemals zu verlieren, machen wir halt, um durch den Vergleich mit ähnlichen Gebilden genauer zu erkennen, was wir hier vor uns haben.

Gleich in den ersten Sätzen unserer Stelle fanden wir das eigentümliche Hin- und Herschwingen zwischen den Begriffen Sünde und Tod, Tod und Sünde, dann die Einbeziehung eines dritten Begriffs und so fort, bis im Schlußsatze alle angeschlagenen Motive zusammenrauschten. Ist nicht der Prolog des Johannesevangeliums ähnlich gebaut? „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott.“ [1] Auch hier schwingt der Gedanke hin und her zwischen Wort und Gott, Gott und Wort. Dasselbe Spiel der Worte bei Herakleitos: „Umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, wie des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold[2]. Für die Seelen ist es Tod zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod zur Erde zu werden. Aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Seele“[3]. Der Hermesmyste betet: „Ich kenne dich, Hermes, und du mich. Ich bin du, und du bist ich“, oder: „Denn du bist ich, und ich bin du. Dein Name ist der meine, und der meine dein“[4]. Meister Eckhart fordert, daß „man seine Innigkeit ausbrechen lasse in die Werktätigkeit und die Werktätigkeit hineinziehe in die Innigkeit“[5], und Tauler dichtet: „Wem Leid ist wie Freud und Freud wie Leid, der danke Gott für solche Gleichheit“. Schlagen wir aber Augustins aus persönlichstem Erleben entstandene Schrift, die Confessiones, auf, so findet sich gleich auf dem ersten Blatt folgende Periode:

„Verleihe mir, Herr, Wissen und Verstand,
ob ich erst dich anrufen und dann dich loben,
oder ob ich erst dich erkennen und dann dich anrufen soll.
Doch wer ruft dich an, der dich nicht erkannt hat?
Es könnte ja, wer dich nicht kennt, statt deiner etwas
anderes anrufen.
Oder soll man dich anrufen, um dich zu erkennen?

1 Über den mystisch-ekstatishen Charakter des Prologs vgl. mein Buch Pneuma Hagion 1922 S. 55ff.

2 Diels, Vorsokratiker 12 B 90. 3 Ebd. 12 B 36.

4 R. Reitzenstein, Poimandres 1904 S. 20f.

5 F. Pfeiffer, Meister Eckhart 1906 S. 573, 34ff.

Wie aber könnten sie den anrufen, an den sie nicht geglaubt haben?
Wie aber könnten sie an dich glauben, ohne daß du ihnen gepredigt wurdest?
Und loben werden den Herrn, die ihn suchen.
Denn die ihn suchen, werden ihn finden,
und die ihn finden, werden ihn loben.
Suchen also will ich dich, Herr, dadurch daß ich dich anrufe,
und dich anrufen will ich, weil ich an dich glaube; denn uns bist du gepredigt.
Es ruft dich an, Herr, mein Glaube, den du mir gegeben, den du mir eingehaucht durch die Menschheit deines Sohnes, durch das Amt deines Predigers."[1]

Das ist dasselbe Spiel der Gedanken wie bei Paulus, das Hin- und Herpendeln zwischen „anrufen, loben, erkennen", die Einbeziehung weiterer Begriffe in den Gedankenkreis, das Überschlagen des Pendels, das nun die Gegensätze „erkennen und glauben", „suchen und finden" verbindet, der Schlußsatz, in dem die Motive zusammenklingen. Diese Stelle aber steht nicht allein; immer wieder finden wir ähnliche Fügungen. Ich erinnere nur an das bedeutsame Wort: „Wir glauben, um zu erkennen, nicht aber daß wir erkennten, um zu glauben"[2], oder: „So wird es bei allen und bei jedem einzelnen sein, ewig und ewig gewiß, und der Friede dieser Seligkeit oder die Seligkeit dieses Friedens wird das höchste Gut sein"[3]. Daß gerade Augustinus in dieser Art der Gedankenführung mit Paulus übereinstimmt, ist kein Zufall. Durch eine mühsam erkämpfte, den ganzen Menschen von innen heraus ergreifende Wandlung hat er seine alten Denkgewohnheiten abgelegt und ist zu der Ebene des Bewußtseins durchgestoßen, auf der ein Paulus verständlich wird. Er beschreibt diesen Durchbruch selbst. „Ich nahm — so berichtet er[4] — nun ganz den Lauf nach innen; ich blickte auf die Religion, die mir von Kindheit an eingepflanzt und ins Mark gedrungen war, ich gestehe es, wie aus der Ferne zurück; aber ohne daß ich es wußte, zog sie

1 Conf. I 1. Zugrunde liegt auch hier ein festes Schema: Erst die Predigt; sie weckt den Glauben; der Glaube sucht Gott, er findet ihn und ruft ihn an, um ihn schließlich zu erkennen und dann zu loben, wenn das unruhige Herz die Ruhe gefunden hat in dem, zu dem hin es geschaffen wurde. Die Stelle steht in enger Beziehung zu Röm. 10, 13—17.

2 De trin. I 1. Tract. in Jo. 40.

3 De civ. Dei XIX 27. Eine besonders charakteristische Stelle auch De grat. Christ. I 12: Gratia agitur non solum, ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus. 4 Contra Acad. II 2,5.

mich an sich. In diesem Schwanken, Hasten, Stocken greife ich nach dem Apostel Paulus . . . Ich las ihn ganz, mit größter Aufmerksamkeit und Sorgfalt; dann aber, nachdem es in mir schon einigermaßen Licht geworden war, zeigte sich mir ein so großes Bild[1] einer Philosophie, daß, wenn ich es dir, der du immer mit heißem Verlangen die unbekannte gesucht hast, zeigen könnte, ja selbst deinem Gegner, und daß dieser alles, was ihn erfüllt, mit Wonne wegwürfe und dahinten ließe, um dieser Herrlichkeit staunend, keuchend, schwitzend nachzujagen". Was Augustinus hier schildert, deutet auf eine umstürzende Wandlung der Einstellung hin, mit der er die Schriften des Paulus las, die ihm ja auch schon vor seiner Bekehrung bekannt waren. Erst als er sich nicht mehr kritisierend, sondern mit hingebender Liebe in diese Texte versenkte, fand er in ihnen die wunderbarsten Aufschlüsse, fand er in ihnen nicht nur Erbauung, sondern auch eine sein Denken befriedigende, gewaltige Philosophie. Es muß daher wohl möglich sein, denselben Weg wie Augustinus zu gehen und die andere Dimension zu erforschen, in der sich das Denken des Paulus bewegt und die gewiß nicht die unsere ist.

Das Hin- und Herwerfen und wechselseitige Vertauschen der Begriffe war die erste, zunächst ganz äußerliche Erscheinung, die an der Formgebung der Gedanken des Apostels auffiel. Ein Suchen nach Parallelen wies uns in die Richtung der spekulativen Mystik. Damit ist aber noch nicht erwiesen, daß wir hier die Sprache und auch die Gedankenführung der Mystik vor uns haben. Nicht alle Mystiker haben so geredet, sondern nur einzelne von einer ganz besonderen Struktur des Denkens. Diese gilt es zunächst zu erforschen. Wozu dieses Wechselspiel der Begriffe dient, wird erst dann nicht nur der äußeren Form, sondern auch dem gedanklichen Inhalte nach ersichtlich, wenn es sich nicht mehr um beliebige Begriffspaare und Begriffsketten, sondern um Gegensätze handelt: Einer und Alle, Leben und Tod, Sünde und Gnade. Dann schwingt der Gedanke im Kreise von Einem zu Allem, von Allem zu Einem, vom Leben zum Tod, vom Tod zum Leben. Dann bekommt der Spruch des Herakleitos seinen Sinn: „Der Weg auf und ab ist ein und derselbe". Dann haben wir jenes „Umschlagen" (μεταπίπτειν), von dem es in einem anderen Fragment heißt: „Und es ist immer ein und dasselbe,

---

1 Tanta se mihi philosophiae facies aperuit. Augustinus schaut also die Philosophie des Paulus als facies, als Bild, Figur, Schema vor sich! Daß dies möglich ist, wird sich weiter unten deutlich zeigen. Die systematischen Gedanken Augustins sind ebenfalls einer bildhaften Darstellung fähig.

was in uns wohnt: Lebendes und Totes, und das Wache und das Schlafende, und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses"[1]. Ist dieses Umschlagen denkend vollzogen, so stürzen die Gegensätze ineinander. Jetzt sind bei Herakleitos „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich"[2]; jetzt heißt es bei Paulus: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum, wir leben, wir sterben, so sind wir des Herrn"[3]. Leben und Sterben haben die Wertung als Gegensätze verloren; sie schließen einander nicht mehr aus. Was der Mensch sich sonst gar nicht vorstellen, was er gar nicht begreifen kann, wenn er der von Aristoteles begründeten Logik mit ihrem Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten folgt, das wird auf einer anderen Ebene des Bewußtseins klar, auf der diese Sätze nicht gelten. Der Verstand des rational denkenden Menschen erfaßt es nicht, warum alle Menschen sündig und dem Tode verfallen sein sollen, weil der eine Mensch Adam sich verführen ließ; warum alle Menschen vom Tode erlöst sein sollen, weil der eine Mensch Jesus von den Toten auferstand. Ihn hält der Satz des Widerspruchs von solcher Annahme zurück, nach dem, wenn $A = A$ ist, nicht zugleich auch $A = B + C + D + E$ usw. sein kann. Wer aber so denkt wie ein Paulus und ein Herakleitos, für den ist das möglich. Denn Einer und Alle sind Gegensätze; sie liegen auf einer Peripherie desselben Kreises einander polar gegenüber. Zwischen ihnen durchschwingt das Pendel des Gedankens den ganzen Kreis und bewirkt die Coincidentia oppositorum. Ἓν τὸ πᾶν, so heißt die mystische Formel, die unter dem Bilde des Kreises dargestellt wird, der Schlange, die sich in den Schwanz beißt[4] und den Anfang mit dem Ende zusammenfügt. Nur da, wo die Gegensätze ineinander fallen, gerade deshalb, weil sie Gegensätze sind, nur da, wo ja und nein, eins und alles, Leben und Tod identisch werden können, nur auf der Bewußtseinsebene, auf der solches Denken sich bewegt, ist der Beweis des Paulus überhaupt ein Beweis, ist seine ganze Theologie überhaupt eine Theologie. Das Motiv des Ἓν τὸ πᾶν, die Identität von Ein und Alles trägt und beherrscht die ganze Konstruktion der Heilsgeschichte des Apostels,

---

1 12 B 88: τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. 2 12 B 62. 3 Röm. 14, 8.

4 Vgl. die Titelvignette zu E. Norden, Agnostos Theos 1913. Zur Verbindung der sich in den Schwanz beißenden Schlange, des ἓν τὸ πᾶν und des christlichen ΑΩ vgl. jetzt Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 1922 S. 125.

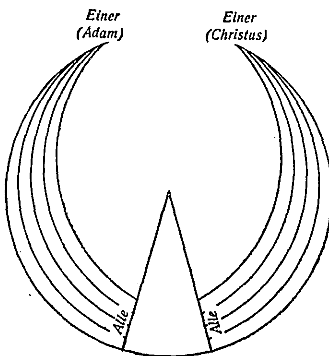
die keine „Geschichte“ in unserem Sinne, sondern ein nach den Regeln einer uns heute fremden Logik gefügtes, streng systematisches Gebilde ist[1]. Nur nach dieser Logik, nicht aber nach unserer, haben die Sätze Beweiskraft:

> **Röm. 5,18:** Wie durch **Eines** Sündenfall es für **alle** Menschen zur Verdammnis kam, so muß es auch durch **Eines** Gerechtsprechung für **alle** Menschen zur Rechtfertigung des Lebens kommen.

Das Denkgesetz, das hier zugrunde liegt, verlangt mit zwingender Notwendigkeit, daß der Begriff des „Einen“ in sein Gegenteil, den Begriff „Alle“ umschlägt, und daß weiterhin der Begriff „Alle“ wiederum umschlägt in den des „Einen“. Dieser Denkprozeß wird nun von Paulus ähnlich, wie es bei der dialektischen Methode Hegels geschieht, hinausprojiziert in die Menschheits- oder Heilsgeschichte, die sich dieser Logik entsprechend ebenfalls mit zwingender Notwendigkeit entwickeln muß, wenn sie überhaupt einen Sinn haben und nicht das Produkt blinden Zufalls sein soll. So wird an der Stelle aus dem Römerbrief, von der wir ausgingen, im Tone des Beweises vorgetragen, daß durch den Sündenfall des Einen die Vielen dahinstarben, daß dann aber die Gnade den Vielen zuteil ward, um im Leben zu herrschen durch den Einen, Jesus Christus. Hieraus erklärt sich die bei Paulus immer wieder betonte Einheit des Christus in allen Gläubigen; sie ist der sich aus seinem Ansatz ergebende Schluß, ein Syllogismus eigener Art, der sich bildhaft in folgender Zeichnung darstellen läßt:

Röm. 5, 16—17:
τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ
ἑνὸς εἰς κατάκριμα,

εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνό-
παραπτώματι ὁ θάνας
τος ἐβασίλευσεν διὰ
τοῦ ἑνός,



τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολ-
λῶν παραπτωμάτων
εἰς δικαίωμα.

πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν
περισσείαν τῆς χάριτος
καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς
δικαιοσύνης λαμβάνον-
τες ἐν ζωῇ βασιλεύ-
σουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς
Ἰησοῦ Χριστοῦ.

---

1 Bei Wrede a. a. O. S. 51 findet sich der bedeutsame Satz: „Er denkt unter einem Gesetze, das für uns nicht gilt.“ Wrede aber hat nicht daran gedacht, sich die Aufgabe zu stellen, dieses Gesetz zu finden.

Diese Gedankenführung von Einem, der sündigte und sich entfaltet zu Vielen, die verdammt werden, und von den Vielen, zu denen die Gnade kommt und die sich dann zusammenschließen wie die Glieder eines Leibes zu dem Einen Christus, ist von grundlegender Bedeutung nicht nur für das Verständnis der Heilsgeschichte als einer logischen Konstruktion, sondern vor allem auch für den Sinn des Gottesbegriffes bei Paulus. Er ist ein analog geformtes Gebilde. Die angeführte Stelle aus dem Briefe an die Korinthier klingt in den Satz aus, daß „Gott sei Alles in Allem". An vielen anderen Stellen aber wird immer wieder hervorgehoben, daß Gott „Einer" sei. Für paulinisches Denken ist das kein Widerspruch. Der inneren Gesetzmäßigkeit, der das Denken des Apostels folgt, ist Gott Eins und Alles, Alles und Eins, oder auch: Einer und Alle, Alle und Einer. Die Gottheit ist hier keine in ewiger Ruhe verharrende Größe, keine Idee im platonischen Sinne, sondern sie gleicht dem Logos des Herakleitos mit seiner inneren Bewegtheit und Spannung, seiner παλίντροπος ἁρμονίη[1], durch die die auseinanderstrebenden Gegenpole zu einer Einheit zusammengezwungen werden. Als aus einer Gottheit geht aus ihr alles hervor, und alles erhält seine Bestimmung dadurch, daß es zu dem Einen zurückkehrt. So sind die Stellen zu begreifen:

I. Kor. 8, 6: So gibt es doch für uns nur **einen** Gott den Vater, von dem **alles** ist und wir zu ihm, und **einen** Herrn Jesus Christus, durch den **alles** ist und wir durch ihn.

Ephes. 4, 5: Ein Herr, **ein** Glaube, **eine** Taufe,
ein Gott und Vater **aller**,
der da ist über **allen** und durch **alle** und in **allen**[2].

---

1 12 B 51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη τόξου καὶ λύρης = Sie verstehen es nicht, wie es (das Eine) auseinanderstrebend ineinandergeht; gegenstrebige Vereinigung (der durch die Seite verbundenen Enden) wie beim Bogen und der Leier.

2 Der Epheser-Brief, dessen Echtheit vielfach angefochten wird, zeigt doch im wesentlichen dieselbe innere Struktur der Gedankenführung wie die echten Briefe des Apostels. Er enthält zum mindesten viel echtes paulinisches Gut, so daß ich kein Bedenken trage, an den Stellen, die eine klare Übereinstimmung mit der geistigen Haltung des Paulus zeigen, auch ihn mit heranzuziehen. — Die Parallelen zu diesen Stellen hat gesammelt E. Norden, Agnostos Theos 1913 S. 246ff. Ich hebe aus ihnen besonders hervor das orphische Fragment bei Klemens Al. Strom. VI p. 259: ἓν δὲ τὰ πάντα τέτυκται, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται, in dem Norden die Urform des ἓν τὸ πᾶν-Motivs findet und das zugleich die Berechtigung zur Einführung des Kreissymbols zur Veranschaulichung dessen gibt, was hier gemeint ist.

Gott ist Ein und Alles. Aus dem einen Gott geht alles hervor, um zu ihm zurückzukehren, und dann ist er Alles in Allem. Während aber bei den Philosophen der Antike, deren Denken sich in ähnlichen Bahnen wie das des Paulus bewegt, sich der Kreislauf des Alls zunächst als ein kosmischer Vorgang, ja geradezu als ein Kreislauf der Elemente vollzieht, in den — wie wir später sehen werden — dann auch die Menschheitsgeschichte eingegliedert wird, steht bei Paulus der Kosmos weit im Hintergrunde. Der Sturz vom Göttlichen weg und der Aufschwung zu ihm hin vollziehen sich in der Seelengeschichte der Menschheit oder noch spezieller: in der ἐκκλησία. Während bei den Philosophen der Kosmos ein ζῷον, ein Organismus ist, der sein ἡγεμονικόν in der Weltvernunft hat, ist bei Paulus die ἐκκλησία das σῶμα und Christus die κεφαλή[1]. Diese Heilsgeschichte nahm in der Theologie des Paulus eine zentrale Stellung ein. Immer wieder spielt er auf sie an, läßt sie als Hintergrund seiner Reden voraussetzen oder führt sie in breiterer Darstellung aus. Dabei wird sie in immer wieder anderer Form gegeben und an einem andern Leitmotiv aufgerollt. Im Römerbrief wählte er das jüdische Motiv vom ersten und zweiten Adam und knetete es zurecht, bis es sich in seinen Gedankenkreis fügte. Im ersten Brief an die Korinthier jedoch, eine hellenistische Gemeinde, in der gerade die Erörterung der pneumatischen Gaben auf der Tagesordnung stand, erscheint Christus nicht nur als zweiter Adam, sondern vor allem als das Pneuma[2]. Hier heißt es:

I. Kor. 15, 44—57:

Gibt es einen **psychischen** Körper, so gibt es auch einen **pneumatischen.**

So steht es auch geschrieben: Es wurde der **erste** Mensch Adam zu einer lebenden **Psyche,** der **letzte** Adam zu lebendigmachendem **Pneuma.**

Aber nicht zuerst der **pneumatische.**

sondern der **psychische,** dann der **pneumatische.**

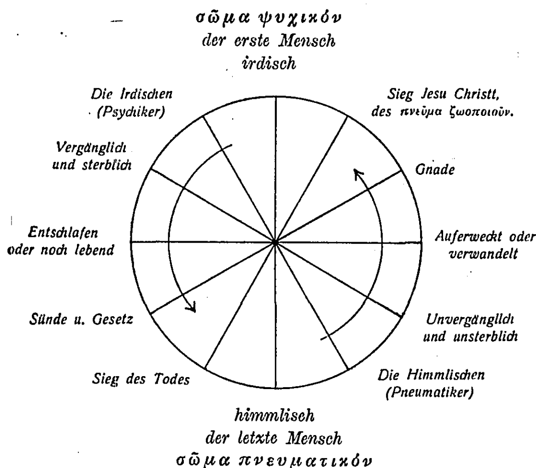
---

1 Kol. 1, 18: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας. Weitere Stellen bei W. Bousset, Kyrios Christos 1913 S. 152 vgl. S. 105. — Scharf herausgearbeitet ist dieser Unterschied der philosophischen Spekulation von der paulinischen durch M. Dibelius, Die Christianisierung einer hellenistischen Formel, N. Jb. 1915 (35) S. 224—236.

2 Der Wechsel der Leitmotive ergibt sich aus dem Prinzip des Paulus I. Kor. 9, 20: καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω. 22: τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.

Der **erste** Mensch ist von Erde, **irdisch**;
der **zweite** Mensch vom **Himmel.**
Wie der **Irdische,** so auch die **Irdischen,**
und wie der **Himmlische,** so auch die **Himmlischen,**
und wie wir trugen das Bild des **Irdischen,**
werden wir auch tragen das Bild des **Himmlischen.**
Ich meine aber, liebe Brüder:
Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben,
noch erbt die **Vergänglichkeit** die **Unvergänglichkeit.**
Siehe, ein Geheimnis sage ich euch:
Alle werden wir nicht **entschlafen,** alle aber werden wir **verwandelt** werden,
in einem Nu, in einem Augenblick, beim Schall der letzten Posaune.
Denn sie wird blasen,
und die Toten werden **auferweckt** werden als Unvergängliche, und wir werden **verwandelt** werden.
Denn es muß dieses **Vergängliche** anziehen die **Unvergänglichkeit**
und dieses **Sterbliche** anziehen die **Unsterblichkeit.**
Wenn aber dieses **Vergängliche** angezogen haben wird die **Unvergänglichkeit**
und dieses **Sterbliche** angezogen haben wird die **Unsterblichkeit,**
Dann wird geschehen das Wort, das geschrieben steht:
Verschlungen ist der **Tod** in den **Sieg. Tod,** wo ist dein **Sieg? Tod,** wo ist dein **Stachel?**
Der **Stachel** des **Todes** aber ist die **Sünde,** die Gewalt der **Sünde** aber das **Gesetz.**
Gott aber gehört die **Gnade,** der uns den **Sieg** gibt durch unsern Herrn Jesus Christus.

Wieder haben wir dieselbe Art der Gedankenführung wie in der zuerst besprochenen Stelle aus dem Römerbrief; nur daß hier die Dialektik von Anfang an wuchtiger einsetzt und sich sogleich zwischen den weitgespannten Gegenzätzen des Psychischen und Pneumatischen, des ersten und letzten Menschen, des Irdischen und Himmlischen bewegt, um dann am Schluß in dem Hin- und Herpendeln zwischen Tod, Sünde und Gesetz auszuklingen. Auch dieser Gedankenkreis läßt sich schematisch darstellen:



Es ist der Struktur und auch dem Inhalte nach dasselbe Bild, das wir hinter dem Abschnitt des Römerbriefes fanden, nur bereichert um das Pneumamotiv. Was gab dazu den Anlaß? Er schreibt, daß sich unter den Korinthiern einige fanden, die die Auferstehung der Toten leugnen. Ihnen will er die Notwendigkeit dieser Auferstehung beweisen. Sobald er zu einem Beweise übergeht, führt er ihn nicht mit den Mitteln unserer Logik, sondern mit den seiner eigenen. Beweisen heißt für ihn Einbeziehung in den Gedankenkreis, in dem die Coincidentia oppositorum möglich wird. Die Behauptung, daß auch wir von den Toten auferstehen müssen[1], weil Jesus Christus von den Toten auferstanden ist, hat für unser rationales Denken keine Beweiskraft. Aus der vorausgesetzten Tatsache, daß einmal ein Mensch, der noch dazu gar kein eigentlicher, sondern ein Gottmensch war, auferstanden ist, folgt logischerweise noch lange nicht, daß nun auch jeder andere Mensch auferstehen müßte. Auf der Bewußtseinsebene aber, auf der sich das Denken des Paulus bewegt, wird das sofort möglich, wenn die normalen sterblichen Menschen zu dem Spezialfall des auferstandenen Gottmenschen in einen Gegensatz zu bringen sind; denn in dieser Logik gilt — wie wir sahen — das Gesetz: konträre Begriffe und ihre Inhalte schlagen ineinander um. Darum brauchen nur σῶμα ψυχικόν (= Adam und die Menschen der Vergangenheit) und σῶμα πνευματικόν (= Jesus und die Menschen der Zukunft) an die beiden sich gegenüberliegenden

1 Man achte auf das bei Paulus immer wieder auftretende δεῖ.

Pole des Gedanken-Kreises gesetzt zu werden, um den Beweis zu liefern, daß aus dem σῶμα ψυχικόν ein σῶμα πνευματικόν werden muß. Um dieses Beweises willen wird hier der aus dem Römerbrief bekannte Kreis der Heilsgeschichte beschrieben, die fraglichen Begriffe werden an den entscheidenden Stellen eingeordnet, und durch konsequente Durchführung der Dialektik wird das gewünschte Ergebnis erreicht. Dabei ist es überraschend, mit welchem Geschick hier zu Werke gegangen wird. Er will die Auferstehung der Toten, τῶν νεκρῶν, d. h. der verwesenden Leichname aus Fleisch und Blut, beweisen, die als eine plötzliche Verwandlung des Fleisches und Blutes in πνεῦμα vorgestellt wird. Wenn er, wie man erwarten sollte, zunächst das σῶμα in seinen Kreis eingesetzt hätte, wäre der Beweis einer „körperlichen" Auferstehung, auf die es hier ankommt, nicht gelungen; denn das σῶμα verlangt als seinen Gegensatz entweder die ψυχή oder das πνεῦμα. Es würde also beim Umschlagen in den Gegensatz nicht das σῶμα auferstehen, sondern sein Gegenteil, die ψυχή allein oder das πνεῦμα allein. Der hindernde Begriff σῶμα wird nun äußerst geschickt dadurch aus der Gleichung der Gegensätze eliminiert, daß er auf beiden Seiten der Gleichung eingesetzt wird, auf der einen als σῶμα ψυχικόν, auf der andern als σῶμα πνευματικόν. Bei der Koinzidenz der Gegensätze bleibt so σῶμα gleich σῶμα, und es wird nur ψυχικόν gleich πνευματικόν.

Wie aber geht Paulus dabei auch hier mit dem historisch in seinem Sinne festgelegten Begriffsmaterial um? Der Begriff der ψυχή, der schon an sich gerade das Leben in sich schließt und an den sich die seinen hellenistischen Lesern sicher bekannte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele anknüpft, wird dieses seines Sinnes völlig beraubt. Das σῶμα ψυχικόν ist das Sterbliche, die ψυχικοί sind die dem Tode Verfallenen. Die ebenfalls lange vor Paulus bekannte[1] Trichotomie σῶμα, ψυχή, πνεῦμα[2] wird, da hier nur zwei gegensätzliche Begriffe gebraucht werden, in eine Zweiteilung σῶμα ψυχικόν und σῶμα πνευματικόν umgewandelt, und vergebens zerbricht sich der nur mit Aneinanderreihung von Parallelen arbeitende Philologe den Kopf darüber, was für ein grundsätzlicher Begriffswandel sich in der Entwickelung hellenistischer Religiösität vollzogen haben muß, um dem Terminus ψυχικός eine so völlig andere Wertung bei Paulus zu geben[3]. Aber auch die spätjüdische und im

1 Vgl. mein Buch, Der Heilige Geist I 1919 S. 92ff.

2 I. Thess. 5,23: τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα.

3 Für diesen Gebrauch von ψυχικός bei Paulus als Gegensatz zu πνευ-

Urchristentum in weitesten Kreisen geltende Ansicht von der Auferstehung des Fleisches — des ganzen Menschen mit Haut und Haaren — muß sich eine Umbiegung gefallen lassen. Wohl steht

ματικός führt Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910 S. 151ff., vgl. S. 109 u. S. 42) folgende drei Parallelen an: Jud. 19: Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες, Jakob: 3, 15: οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης, und das Eingangsgebet der sog. Mithrasliturgie, wo das ἀθάνατον πνεῦμα der ἀνθρωπίνη μου ψυχικὴ δύναμις gegenübergestellt wird. Wohl können, wie diese Stellen zeigen, in der Sprache hellenistischer Gnosis von den drei Gliedern σῶμα, ψυχή, πνεῦμα bald σῶμα und ψυχή, bald σῶμα und πνεῦμα, bald auch in besonderen Fällen ψυχή und πνεῦμα in einen Gegensatz zueinander treten. Daß aber ein σῶμα ψυχικόν und ein σῶμα πνευματικόν, beides Wortverbindungen, die in sich schon Gegensätze (σῶμα-ψυχή, σῶμα-πνεῦμα) enthalten, gegenübergestellt werden nur zu dem Zwecke, um durch ihre Gegensätzlichkeit den Übergang oder die Verwandlung von einem in das andere zu ermöglichen, ist allein aus der individuellen Technik der Begriffsbildung und Gedankenführung des Paulus zu verstehen und steht ohne Parallele da. Damit fällt auch Reitzensteins erneute Behandlung der Stelle (Das iranische Erlösungsmysterium 1921, S. 107ff.) in sich zusammen. Er sagt hier S. 108: „ψυχή und πνεῦμα sind eben sich e r g ä n z e n d e Gegensätze“. Das sind sie sonst in der hellenistischen Mystik, wo das πνεῦμα in der ψυχή seine Wohnung nimmt, bei Paulus aber an dieser Stelle gerade nicht. Es sind hier vielmehr sich a u s s c h l i e ß e n d e Gegensätze, und damit zerreißt der Faden, den Reitzenstein zu seinen Parallelen hinüberspinnt. Entweder hat nach Paulus ein Mensch die ψυχὴ ζῶσα des Adam, dann ist er sterblich; oder er hat das πνεῦμα des Christus, dann ist er unsterblich. Beide zusammen, so daß eins das andere ergänzt, kann er nicht haben. Wir tragen entweder das Bild des irdischen Menschen oder das des himmlischen; wir sind entweder ψυχικοί oder πνευματικοί, nicht aber das Zweite als Ergänzung des Ersten, so wie es die von R e i t z e n s t e i n hervorgehobene Stelle aus dem Baruchbuche Justins meint (Hippol. Elench. V 26, 36 p. 132, 16): οὐρανὸν λέγει, φησί, τὸ πνεῦμα τὸ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τοῦ Ἐλωείμ, γῆν δὲ τὴν ψυχὴν τὴν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ σ ὺ ν τ ῷ π ν ε ύ μ α τ ι, κύριον δὲ τὸν Βαρούχ (S. 104). Zu den Spekulationen, nach denen das πνεῦμα vor der ψυχή geschaffen wurde, setzt sich Paulus in bewußten Widerspruch und drückt es durch die Worte aus: „ἀλλ᾽ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. Zu den Vorstellungen, die Reitzenstein für iranisch hält und nach denen nicht der Geist (πνεῦμα) die Seele (ψυχή), sondern die Seele den Geist erlöst, finde ich von Paulus überhaupt keine Brücke. Erst wenn die Dokumente orientalischer Religiosität nicht nur auf den äußeren Gleichklang — und das noch dazu der Worte der deutschen Übersetzung — mit dem griechischen Texte, sondern auch auf ihre innere geistige Struktur durch Hineinversetzung in den uns oft gänzlich fremden Geist durchforscht sind, lassen sich die gegenseitigen Beziehungen mit einem sicheren Urteil über ihr Wesen feststellen.

das σῶμα wieder auf; aber es ist dabei ein σῶμα πνευματικόν geworden. Man sieht auch hier: aus Parallelen allein läßt sich ein Paulus nicht erklären, weil hier keine Parellele stimmt und bei dieser Art, Begriffe miteinander zu verbinden, auch nicht stimmen kann. Das System eines Paulus ist weder ein eklektisches noch darf sein Christentum als Synkretismus bezeichnet werden. Er hat keine Bestandteile aus anderen Religionen aneinandergeleimt. Das Problem der Auferstehung und noch viele andere werden ihm von seinen Gemeinden gestellt, und er löst sie ohne irgendwelche Bindung an eine historische Überlieferung aus seinem eigenen Denken heraus durch eine schöpferische Synthese. Er ist selbst Prophet und fühlt sich berufen, alles was an Religion bisher da war und in seinen Bereich tritt, als Steinbruch zu benutzen, um mit dem hier bereitliegenden, aber von ihm selbst behauenen und seiner ursprünglichen Form beraubten Material seinen neuen Gedankenbau aufzuführen.

Wir haben bisher nur den größten Kreis der paulinischen Gedanken betrachtet, der die gesamte Menschheitsgeschichte umfaßt. Innerhalb dieses Kreises bedeutet das Auftreten Christi die entscheidende Wendung. Zu ihm läuft die Entwicklung hinab, von ihm steigt sie zur Vollendung des Ringes wieder auf. Aber der Erlöser lebte in der Zeit, und wir müßten erwarten, seinen Lebenslauf und sein persönliches Schicksal irgendwie in das Gesamtgeschehen eingegliedert zu finden. Doch das Leben Jesu hinterläßt hier keine Spur. Was während der Zeit von Jesu Geburt bis zu seinem Tode vorging, das ist für den Gesamtaspekt der Heilsgeschichte ohne Bedeutung. In ihr ist Christus nur ein Punkt, nach dem sich zwar alles richtet, der aber selbst ohne Ausdehnung ist. Das Schicksal des Gottessohnes zieht sich zusammen bis auf ein einziges Faktum: das Kommen als Pneuma nach der Auferstehung. Jeder Geschichtsschreiber hätte bei der Darstellung der Heilsgeschichte als eines historischen Prozesses das Leben Jesu als ihren wichtigsten Teil am ausführlichsten behandelt. Paulus aber ist kein Historiker. Fragen wir nach dem Schicksal seines Erlösers, so finden wir, daß es nicht ein Segment des Kreises der Heilgeschichte bildet, sondern einen eigenen in sich geschlossenen Kreis beschreibt, der dem andern genau parallel läuft. Was die Menschheit von Adam bis Christus erlitt und was ihr von Christus bis zur Vollendung des Ringes bevorsteht, das spiegelt in kleinerem Ausmaß das Schicksal des Erlösers wider. Er wurde „geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, dann aber erhoben zum Sohne Gottes in Macht nach dem Geiste der Heiligkeit seit

seiner Auferstehung von den Toten“ [1]. Er ist also ein fleischlicher Mensch wie Adam. Sobald er in den Ring der Zeitlichksit eintritt, legt er seine Gottnatur ab. „Er entleerte (ἐκένωσεν) sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und an Haltung wie ein Mensch erfunden, erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.“ [2] Er wird also ein ganzer Adam mit Fleischesnatur, auch mit Sünde [3], auch dem Tode unterlegen, und dann wie alle Adamskinder auch dem Gesetz unterworfen: „Da aber kam die Fülle der Zeit, sandte Gott seinen Sohn geboren von einem Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die unter dem Gesetz loskaufe“ [4]. Eine übernatürliche Geburt aus heiligem Geiste, durch die der Gottessohn von vornherein aus der übrigen Menschheit als ein besonderes Wesen herausgehoben wird, kennt Paulus nicht. Jesus wird nicht vom heiligen Geiste gezeugt, er empfängt auch den heiligen Geist nicht durch eine Taufe in seinem irdischen Leben; dafür wird er selbst der Geist [5], aber erst in dem Augenblick seiner Auferstehung, als der Umschlag der Gegensätze erfolgt ist, durch den aus Tod Leben, aus dem δοῦλος der κύριος, aus der σάρξ das πνεῦμα wird. So wie in der Heilsgeschichte aus dem Adam mit dem σῶμα ψυχικόν der Christus wird mit dem

---

1 Röm. 1, 1—4.

2 Phil. 2, 7—9. Der Ausdruck ἐκένωσεν ist als Gegensatz zu fassen zu den bekannten Formeln πλήρης θεοῦ, πληρωθῆναι πνεύματος ἁγίου. Der Gottessohn legt seine pneumatische Natur ab, um sie erst nach dem Tode seines Leibes wiederzuerlangen. Man vgl. auch Stellen, wie Philon Leg. alleg. I §44: πλήρης καὶ ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός ... ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν. So ist Gott πλήρης in der Ewigkeit; fällt aber in der Zeit das ἓν τὸ πᾶν auseinander, so „entleert“ er sich. In der Gnosis wird dann das πλήρωμα, die Welt des Geistes, dem κένωμα gegenübergestellt, in dem sich die Weltschöpfung vollzieht.

3 Röm. 8, 3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ***ἁμαρτίας***. Da die sündige Natur Jesu den Theologen aller Zeiten anstößig war, hat man den Nachdruck auf das ἐν ὁμοιώματι verlegt, um dadurch zu beweisen, daß es sich nur um eine „Ähnlichkeit“, aber keine eigentliche Sünde handelt. Paulus aber braucht vorher denselben Ausdruck da, wo es sich um wirklich sündige Menschen handelt, um die Nachkommen Adams 5, 14: ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Auch Luther ist hier unkonsequent und übersetzt die erste Stelle „in der Gestalt des sündlichen Fleisches“, die zweite aber mit gleicher Übertretung wie Adam“. Warum nicht auch an der ersten Stelle „mit dem gleichen Sündenfleisch“ (nämlich wie alle anderen Menschen)?

4 Gal. 4, 4—5.

5 II. Kor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Vgl. W. Bousset, Kyrios Christos 1913 S. 142ff.

σῶμα πνευματικόν, aus den ψυχικοί die πνευματικοί werden, aus den irdischen Menschen die himmlischen, so wird auch Jesus aus dem vom Weibe geborenen Menschen κατὰ σάρκα jetzt der von Gott gezeugte Mensch κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Und so wie nun weiter von der Ankunft des pneumatischen Menschen an die Heilsgeschichte in zwei Etappen verläuft, so auch die des Erlösers. Jetzt ist sein πνεῦμα in der Übergangszeit in den Menschen lebendig, dann kommt er noch einmal hernieder vom Himmel, um alle zu erwecken und in der Wolke dem Herrn entgegenzuführen, dem er die ganze Menschheit zurückgibt[1]. Zwischen dem Menschen Jesus und dem nach der Auferstehung in die Geschichte eintretenden pneumatischen Christus liegt dieselbe Kluft wie zwischen den ψυχυκοί und den πνευματικοί, den alten und den neuen Menschen. Für den anbrechenden Aeon, in dem das Alte vergangen und alles neu geworden ist, kommt daher das irdische Leben Jesu gar nicht mehr in Betracht. Der pneumatische Christus hat mit dem Jesus im Fleisch ebensowenig mehr etwas zu tun wie der πνευματικός mit dem ψυχικός; beide sind Gegensätze. So kann Paulus mit Recht sagen: „Wenn wir auch den fleischlichen Christus gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr“[2]. Für ihn, der sich mit Christus zu den Pneumatikern rechnet, ist die Tradition der Jünger von allem, was Jesus auf dieser Erde tat und lehrte, gleichgültig. Das ist das Alte, das vergangen ist. Nach seiner Bekehrung, die er als eine Offenbarung Christi in ihm selbst auffaßt, berät er sich nicht mit Fleisch und Blut, ging nicht nach Jerusalem zu denen, die vor ihm Apostel waren, sondern in die Einsamkeit nach Arabien[3]. Dann predigt er nicht die Worte und Lehren des fleischlichen Jesus, sondern Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen, das πνεῦμα ζωοποιοῦν, den Κύριος, den Sohn Gottes. Hier erreicht der Zug des Unhistorischen im Denken des Paulus seine schroffste Auswirkung. Die Tradition von dem Jesus, der auf Erden wandelte, den so viele als Menschen geliebt hatten, eine Liebe, die ihm zum mindesten in den Persönlichkeiten des Petrus und Jakobus greifbar vor Augen trat, sie wird von ihm als das nunmehr Wertlose ausgeschaltet. Sein Christus ist nicht nur ein anderer als der, der die Bergpredigt hielt; er ist der polare Gegensatz zu ihm. Daß das so ist, daß das so sein muß, das ist das große Geheimnis, das μυστήριον, das ihm offenbart wurde und das er der Welt verkünden muß.

---

1 I. Thess. 4, 16—18. 2 II. Kor. 5, 16. 3 Gal. 1, 16—17.

Aber der Kreis der Heilsgeschichte und der Kreis, den das Schicksal des Erlösers beschreibt, sind nicht die beiden einzigen, die parallel zueinander verlaufen und auf deren Peripherie die sich genau entsprechenden Gegensätze polar gegenüberliegen. Das Schicksal jedes einzelnen Christen durchläuft denknotwendig dieselbe Bahn. Jeder kommt wie Adam auf die Welt mit einem σῶμα ψυχικόν, jeder wird wie Jesus vom Weibe geboren. Jeder verfällt der Sünde, dem Tode und dem Gesetz. Darin aber besteht die Siegesgewißheit des Evangeliums, darin liegt der unumstößliche Beweis für seine Wahrheit, daß, weil diese beiden ersten Kreise so verlaufen sind, nun auch der dritte, der das Leben des Einzelnen umschließt, ebenso vom Tode zur Auferstehung und zum Leben, von der Sünde zur Gnade, vom Gesetz zur Rechtfertigung, vom Leben κατὰ σάρκα zum Leben κατὰ πνεῦμα führen muß. Mit dem Verlauf der Heilsgeschichte, mit dem genau parallelen Verlauf des Erlöserschicksals ist nach der Logik des Paulus auch der Verlauf des Einzellebens unlösbar verbunden. Von hier aus erst gewinnen die vielen Stellen das richtige Verständnis, an denen Paulus davon spricht, daß wir mit Christus gekreuzigt wurden, mit ihm begraben, mit ihm auferstanden sind und mit ihm leben[1]. Das ist ein auf dem Boden rationalen Denkens unvollziehbarer Schluß. Er wird erst zu einem zwingenden Schluß im Gebiete einer ganz anderen Logik, derselben, die den Mikrokosmos-Makrokosmos-Gedanken hervorbrachte, der auf dem Grundsatz beruht, daß der kleinere Organismus in allen seinen Teilen genau den größeren wiederholt.

Aber damit ist das System der parallelen Kreise noch nicht erschöpft. Schon lange ist darauf hingewiesen worden, daß der Κύριος, den Paulus predigt, vor allem der im Kultus lebendige ist. Das aber

---

1 Gal. 2, 19. Röm. 6, 3—11. Kol. 2, 12—13. Ephes. 2, 5—7 u. ö. Während Paulus die Beziehungen innerhalb desselben Kreises durch δεῖ, διὰ τοῦτο u. dgl. ausdrückt, hat er für die Beziehungen zwischen den parallelen Kreisen vor allem die Präposition σύν, dann aber auch die Termini εἰκών, τύπος, ὁμοίωμα. Adam ist z. B. τύπος τοῦ μέλλοντος, weil die Geschichte des Schicksals Christi denselben Kreis beschreibt, wie die der Adamskinder. Wenn wir die εἰκών des Irdischen ebenso tragen wie die des Himmlischen, so heißt das, daß der Kreis unseres Schicksals ebenso verläuft wie der Halbkreis Adams (ὁδὸς κάτω) und der Halbkreis Christi (ὁδὸς ἄνω), die sich zum ganzen Kreis in unserem Geschick ergänzen. Wenn es von Jesus heißt, daß er kam ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, so wird damit ausgedrückt, daß sein Leben zunächst dem der Adamskinder, der Menschen des sündigen Fleisches, parallel läuft.

ist der tiefste Sinn des Christuskultes, daß die Sakramente, die Mysterien der Taufe und des Abendmahls, nichts anderes sind als eine Wiederholung des Schicksals des Erlösers und damit sowohl der ganzen Heilsgeschichte wie auch des einzelnen Menschengeschicks. Durch die Taufe werden wir mit Christus begraben und stehen mit ihm auf[1], durch das Abendmahl essen wir Fleisch und Blut Christi, werden wie er ein sarkischer Mensch und erlangen dadurch, daß wir seine Leiblichkeit in uns aufgenommen haben, die Gewißheit, daß wir nunmehr auch sein Schicksal teilen werden: wir werden mit ihm gekreuzigt, begraben und auferweckt; wir wandeln uns mit ihm vom fleischlichen zum pneumatischen Menschen[2].

Der Kern des ganzen organisch gewachsenen Stammes aber, an dem sich Ring um Ring legt, jeder bis ins einzelne von derselben Struktur wie der andere, ist das eigene Erlebnis des Apostels. Er spricht von sich selbst als von dem, der mit Christus gekreuzigt wurde[3]; er hat an sich selbst den Umschlag vom psychischen zum pneumatischen Menschen erlebt; ihm ist in der Verzückung das große Mysterium aller dieser Zusammenhänge aufgegangen[4]. Er hat es nicht nötig, ein künstliches System zu konstruieren. Sein eigenes Erlebnis spiegelt er aus sich heraus, um es im Kultus in der Geschichte des Erlösers und im Schicksal aller Menschen wiederzufinden. Diese Verwurzelung im eigenen Erleben gibt ihm die unbedingte Sicherheit in der Führung seiner Gedanken und seiner Beweise. Durch dieses Erleben hat er den entscheidenden Durchbruch auf die

---

1 Röm. 6, 3–11: Wisset ihr nicht, daß wir, die wir getauft wurden auf Christus Jesus, in seinen Tod getauft wurden? Wir sind mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir verwachsen sind (σύμφυτοι γεγόναμεν) mit der Gemeinschaft des Todes, so werden wir es auch mit der der Auferstehung sein. Das erkennen wir, daß unser alter Mensch mit gekreuzigt wurde, damit vernichtet werde der Leib der Sünde und wir nicht mehr der Sünde Knechtesdienste leisten. Denn wer gestorben ist, ist freigesprochen von der Sünde. Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden, so gewiß wie Christus auferweckt von den Toten nicht mehr stirbt, der Tod herrscht über ihn nicht mehr. Was er aber starb, starb er der Sünde ein für allemal; was er aber lebt, das lebt er Gott. Ebenso denket auch ihr, daß ihr tot seid der Sünde, lebend aber Gott in Christo Jesu. Vgl. Gal. 3, 26—28; Kol. 2, 12—13; 3, 1ff.

2 I. Kor. 10, 16—17; 11, 23ff. 3 Gal. 2, 19: Χριστῷ συνεσταύρωμαι.

4 Gal. 1, 11—16: Zur Heilsgeschichte als ihm offenbartes Geheimnis vgl. I. Kor. 15, 51; Röm. 11, 25; Ephes. 3, 3.

andere Ebene des Bewußtseins gefunden, auf der sich von nun an sein Denken bewegt und auf der alles das möglich wird, was vorher unmöglich oder undenkbar erschien. Jetzt ist er im Besitze der Gnosis; er hat den Heilsplan Gottes durchschaut; was allen Engeln, Herrschaften und Gewalten verborgen blieb, das weiß der Pneumatiker; das hebt ihn über alle dämonischen Mächte, auch über die Engel empor[1].

Wohin weist nun im ganzen genommen die Art des Denkens eines Paulus, wenn wir zu ihr Vergleiche suchen, um sie hierdurch in ihrem innersten Wesen zu verstehen? Zur Beantwortung solcher Fragen hat Karl Jaspers in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ [2] wertvolle Vorarbeiten geleistet. Er scheidet hier drei besondere Denktechniken scharf voneinander:

„I. Die scholastische Denktechnik: 1. Das Denken nach dem Satz des Widerspruchs hat zum beherrschenden Gesichtspunkt die »Richtigkeit« in dem Sinne, daß richtig ist, was sich nicht widerspricht, und daß, was sich widerspricht, unrichtig ist und damit nichtig. Begriffe, die sich widersprechen, sind undenkbar, eine ihnen entsprechende Realität unmöglich. Es ist das Denkverfahren, das durch die Eleaten in die Welt gekommen ist. Da der Widerspruch unmöglich ist, muß von einem Gegensatzpaare entweder das eine oder das andere richtig sein. Läßt sich von einem Gegensatze das eine als unmöglich beweisen, so ist damit das Gegenteil als richtig erwiesen (indirekter Beweis). — 2. Die Beziehungen der Begriffe zueinander werden in der Form einer Pyramide gedacht. Die Begriffe stehen als kontinuierliche Reihen von Gattungen und Arten im Verhältnis der Subordination. Man unterscheidet, man teilt ein, indem man unter Voraussetzung eines solchen Stufenreichs überall das genus proximum und die differentia specifica sucht. Alles bekommt seinen Ort, seine Schachtel, alles wird auf diese Weise »definiert«. Um einen Begriff vollständig zu bestimmen, bedarf es

---

1 Kol. 1, 26: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν —, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ. I. Kor. 2, 8—16; Ephes. 3, 5.

2 2. Auflage 1922 S. 76. Ich nehme aus dem Text nur das für diesen Zweck Wichtige. Die drei Denktechniken, die Jaspers entwickelt, sehe ich nur als ein vorläufiges Resultat an. Sobald man in dieser Richtung weiter forscht, gelangt man zu einer großen Zahl anderer Typen, die sich vermehrt, wenn man den Blick auf die nicht abendländischen Kulturen richtet, soweit sie eine Literatur besitzen. Jaspers Typen sind nur uns gerade bekannte Spezialfälle.

letzthin der ganzen Begriffspyramide, in der er seinen Ort hat. Die logische Einteilung ist die Hauptsache.

II. Die experimentierende Denktechnik: Das Fragestellen an Anschauung und Erfahrung ist das Wesen der experimentierenden Denktechnik im weitesten Sinne. Sie stellt in ihr Zentrum nicht das Phänomen, sondern den Zusammenhang. Sie konstruiert denkend mögliche Zusammenhänge und prüft in der Erfahrung nach, ob sie stimmen. Ihr Denken ist eine Wechselwirkung von Theorie und Anschauung, aber so, daß die Theorie das Vehikel wird, um Fragen zu stellen, auf die in der Anschauung eine Antwort mit ja oder nein möglich wird. Diese Denktechnik hat für die Naturwissenschaften auch theoretisch Galilei klargemacht. Die zugrunde liegende Theorie unter Herrschaft der Mathematik (soweit die Erfahrung sich auf das Meß- und Zählbare erstreckt) ist charakteristisch. Die Rolle der Theorie in den Geisteswissenschaften spielt der Idealtypus, wie ihn Max Weber begriffen hat. Dem bloßen Schildern und Anschauen tritt ein Befragen der historischen Zusammenhänge gegenüber durch Konstruktion von Idealtypen und durch Vergleich der Fälle.

III. Die dialektische Denktechnik: Die Gegensätze, in denen sich alles rationale Denken bewegt, werden in den bisherigen Verfahren nur wirksam in der Ausschließung der einen Seite. Bei Wertgegensätzen kennt das scholastische Denken nur das Verfahren des Aristoteles zur Lösung: das »Mittlere« aus zwei Extremen zu nehmen. Die echte Vereinigung von Gegensätzen aber, ihre Lösung ohne Ausschließung ist das Spezifische des dialektischen Denkens. Dem Entweder-oder stellt die dialektische Technik ein Sowohl-als auch und ein Weder-noch gegenüber. Diese Vereinigung wird letzthin durch eine Anschaulichkeit vollzogen, an der oder in der die Gegensätze aufgehoben sind. Von dieser zentralen Anschaulichkeit, in der die Synthese schon vollzogen ist, geht der Dialektiker aus, um dann in rationaler Form nachher die Abstraktion des Gegensatzpaares in Thesis und Antithesis und ihre Synthese zur konkreten Ganzheit darzustellen. Die Trichotomie ist hier so spezifisch, wie für das Subordinationsverfahren die Dichotomie.

Beispiele: Das Werden ist weder Sein noch Nichtsein, sondern beides zugleich, sowohl Sein als auch Nichtsein, die sich zum Konkreten des Werdens zusammenschließen.

Das Leben ist weder eine zusammenhängende Summe von Teilen wie ein Mechanismus, noch eine Einheit, sondern beides: ein Ganzes, das als Ganzes Bedingung der Teile, dessen Teile ihrerseits Be-

dingung des Ganzen sind. Es ist sowohl Mechanismus als auch Einheit; und es ist weder Mechanismus noch Einheit, sondern die unendliche Synthese beider in einem Ganzen.

. . . Das Dialektische gibt weder Beweise von Realitäten, noch lehrt es ohne weiteres faktische Zusammenhänge, sondern es lehrt nur Zusammenhänge der Begriffe. . . . Fälschlich wird die Sache selbst in ihren wirklichen Zusammenhängen für dasselbe gehalten und dadurch eine eigentümliche neue Scholastik erzeugt. Das Dialektische gibt dem Denken vor allem die »Bildung«, die beiden anderen Wege die »Erkenntnisse«".

Messen wir an diesen Typen die Denktechnik des Paulus, so ergibt sich sofort, daß er zum ersten Typus gewiß nicht gehört. Im Laufe der Untersuchung wurde bereits darauf hingewiesen, daß in den Beweisen, die der Apostel entwickelt, der Satz des Widerspruchs nicht gilt. Auch ist die Beziehung der Begriffe zueinander bei ihm nicht in der Form einer Pyramide gedacht. Wir haben, um ihre Beziehung zueinander zu veranschaulichen, das Symbol eines Kreises wählen müssen. Noch weiter aber ist Paulus von der experimentellen Denktechnik entfernt. Es kommt ihm gar nicht in den Sinn, seine Ausführungen an der Erfahrung zu messen und sie an ihr zu verifizieren. Er stellt nicht die Frage: Stimmt das, was ich sage, mit dem wirklichen Leben Jesu, mit der aus der Wirklichkeit stammenden Tradition der Jünger, mit den historischen Urkunden und Quellen überein? Er vergewaltigt die Texte, entstellt die Bibelsprüche, die er zitiert, biegt den Sinn der Überlieferungen um. Er verlangt umgekehrt, daß sich das alles nach seiner Erkenntnis zu richten habe.

Die engste Verwandtschaft dagegen zeigt die paulinische Methode mit der dialektischen Denktechnik. Auch sein Denken bewegt sich zwischen Thesis und Antithesis hin und her und sucht ständig die Vereinigung der Gegensätze. Aber die von ihm angewandte Dialektik ist nicht die Hegels, die der Darstellung Jaspers zugrunde liegt. Hegels Denktechnik stellt keinen reinen Typus dar; sie ist bereits ein Mischprodukt aus Scholastik, Empirie und dem, was Dialektik ursprünglich war, so wie sie in der Antike bei Herakleitos zum ersten Male greifbar in die Geschichte der Philosophie eintritt. Hegel ist zunächst Kantianer, das heißt Scholastiker[1] und Empiriker zu-

---

1 Wie tief die Wurzeln Kantischen Denkens in der Scholastik ruhen, habe ich in meinem Aufsatz „Über die Behandlung des scholastischen Satzes: Quodlibet cur est unum, verum, bonum seu perfectum, und seine Bedeutung

gleich, aber er führt zugleich den Nerv seines Denkens selbst auf Herakleitos, von dem er sagte, daß er jeden Satz von ihm in seine Logik aufnehmen könnte, auf den Neuplatoniker Proklos und die Strömung zurück, die er selbst als die deutsche Mystik in seine Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie eingeordnet hat[1]. Wodurch sich aber seine Dialektik von der des Paulus wesentlich unterscheidet, sind folgende Punkte:

1. Hegels Gegensatzpaare sind von vornherein anders formuliert als die des Paulus. Es handelt sich bei Hegel meistens um kontradiktorisch, bei Paulus um konträr entgegengesetzte Begriffe. Hegel läßt die Position in die Negation, diese in die Negation der Negation umschlagen. Aus Sein wird Nichtsein, bei Paulus dagegen aus Leben Tod, aus Tod Leben. Bei Hegel dringt das aristotelisch-scholastische Element, die Erkenntnis, daß logisch scharf gefaßte Gegensätze nur kontradiktorische Gegensätze sein können, auf diese Weise in die Dialektik ein, die wir sonst von solchen nur logischen Distinktionen frei finden. Bei Paulus fallen die Gegensätze unmittelbar ineinander: Eins wird alles, alles wird eins; Leben wird Tod, Tod wird Leben. Paulus hat nur einen Zweitakt. Bei Hegel vereinen sich die Gegensätze erst in einem dritten Stadium des dialektischen Prozesses; wohl schlägt die Thesis in die Antithesis um; die Antithesis aber schreitet nun nicht zur Thesis zurück, sondern sie eilt vorwärts zu einem Dritten, zur Synthesis. Der Dreitakt von Thesis, Antithesis und Synthesis ist das wesentliche Merkmal der Hegelschen Dialektik. Paulus konstruiert: Eins wird alles, alles wird eins. Hegel würde konstruieren: Eins wird alles, aus allem wird das All-Eine. Oder Paulus: Aus Leben wird Tod, aus Tod wird Leben; aber Hegel: Aus Sein wird Nichtsein, aus Nichtsein wird Sein + Nichtsein = Werden.

2. Die Gegensatzpaare des Paulus spielen in einem Kreise. Hegel bewegt sich auch im Kreise, wenn er etwa sagt: „Das Leben hat von der unentwickelten Einheit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einheit durchlaufen", aber er gehört nicht mehr zu dem reinen Typus der Kreisdenker. Die im Kreise spielenden Begriffe vereinen sich bei ihm außerdem noch zur Begriffspyramide. So faßt Kuno Fischer das Ergebnis des dialektischen Prozesses bei Hegel in

---

in Kants Kritik der reinen Vernunft" gezeigt. Kantstudien XX. Band (1915) Heft 4 S. 403–421.

1 Die Zusammenhänge Hegels mit der Mystik hat neuerdings scharf herausgearbeitet H. Heimsoeth, Hegel, Ein Wort der Erinnerung. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, 5. Beiheft. Erfurt 1920.

folgenden Worten zusammen: „Diese Methode aber besteht darin, daß von den einfachen Begriffen zu den zusammengesetzten, von den unmittelbaren zu den vermittelten, von den unbestimmten zu den bestimmten, von den abstrakten zu den konkreten oder, um alles in einem zu sagen, von den niederen zu den höheren, von dem niedrigsten zu dem höchsten, Glied für Glied, fortgeschritten wird. Diese Art der Fortschreitung gibt dem Prozesse des logischen Denkens den Charakter einer Stufenreihe oder einer Entwicklung“[1]. In diesem Zusammenbau der Begriffe zur „Stufenreihe“ macht sich wieder der aristotelisch-scholastische Einschlag in der Denktechnik Hegels geltend. Dadurch daß der Begriffspyramide die Dinge entsprechen, die den Inhalt der Begriffe bilden, entsteht auch unter den Dingen ein durchgängiger Zusammenhang. Bei Paulus dagegen wird der kontinuierliche Zusammenhang alles Geschehens an einer Stelle durch einen radikalen Bruch zerstört. So gibt es bei ihm nicht eine fortlaufende, sondern zwei sich gegenseitig aufhebende Entwicklungsreihen. Zwischen ihnen gibt es keine Brücke. Zwischen dem Alten und Neuen, der Welt von gestern und der Welt von heute, der Entwicklung aus Adam und der aus Christus gähnt die unüberbrückbare Kluft: „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden!“

3. Bei Hegel wird der gesamte dialektische Prozeß in unmittelbare Abhängigkeit von der Erfahrung, von der ganzen Geschichte gebracht: „Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird“[2]. Hier haben wir das Fühlungsuchen Hegels mit der experimentierenden Denktechnik, die nach der steten Kontrolle des Denkens an der Erfahrung strebt. Paulus hat nicht das Bedürfnis, seinen ganzen dialektisch entfalteten Gedankenbau an der gesamten Erfahrung zu kontrollieren; er wird von ihm nur in einer einzigen Erfahrung verankert: der Auferstehung Jesu. Dieser historisch festliegende Punkt ist für den Ansatz aller Gegensatzpaare der entscheidende; auf ihn hin sind die beiden Entwicklungsreihen orientiert, die, wenn nur dieser eine Punkt gegeben ist, sich mit logischer Konsequenz entfalten müssen, ohne daß ein ständiges Befragen des tatsächlichen historischen Verlaufs der Menschheitsgeschichte als nötig empfunden wird. Bei Hegel begleitet die

---

1 Geschichte der neueren Philosophie, Jub.-Ausg. 1901. VIII 1 S. 441.
2 Hegels Werke II. Einl. S. 67.

ganze Geschichte den dialektischen Prozeß, und jedes einzelne Faktum kann in ihn aufgehen. Die Dialektik gibt der Geschichte den Sinn; die Einordnung in das dialektische Schema gibt jeder Epoche ihren relativen Wert für das Ganze. Vom Ganzen aus betrachtet ist für die Entwicklung nichts wertlos. Bei Paulus finden wir keine relative Wertung, sondern nur einen absoluten Unwert alles dessen, was vor Christi Auferstehung war, und einen absoluten Wert dessen, was darauf folgt und folgen muß. Hegels Dialektik kann auch nicht dazu benutzt werden, mit ihrer Hilfe einen Schluß auf die Zukunft zu ziehen. Solchen Mißbrauch hat erst Karl Marx mit ihr getrieben. Wirklichkeit und Vernünftigkeit fallen für Hegel zusammen; über das, was noch nicht wirklich geworden ist, hat die Vernunft zu schweigen. Nur was wirklich ist, ist vernünftig, und was vernünftig ist, ist wirklich. Der Blick Hegels ist vor allem in die Vergangenheit gerichtet, um sie als die Selbstoffenbarung göttlicher Vernunft zu begreifen. Paulus aber schaut in die Zukunft. Er will das beweisen, was kommt und kommen muß. Von der ganzen Vergangenheit braucht er nur gerade soviel, als zur Ausstellung der Anweisung auf die Zukunft gehört. Selbst am Leben Jesu hat er gerade nur soviel historisches Interesse, als sich aus ihm eine Wirkung auf die Zukunft ergibt[1]. So dient auch seine Methode des Denkens einem anderen Zwecke als die Hegels.

4. Bei Hegel lösen sich die Gegensätze nicht einfach ab; sie stehen zueinander in einer organischen Verbindung. In der Theorie ist die Antithesis, in beiden die Synthesis gleichsam im Keime enthalten. Dadurch wird der Übergang von einem zum andern in der Wirklichkeit ein fließender. Bei Paulus gibt es solche Übergänge nicht; er kennt keine Evolution, keine Entwicklung zwischen den Gegensätzen, sondern nur einen unvermittelten Sturz von dem einen in den andern. Neben der rein logischen Konstruktion, die er in seinen Beweisen braucht, finden wir dann allerdings bei ihm, sobald er sich den realen Tatsachen, den Verhältnissen in seinen Gemeinden gegenübersieht, den Gedanken des organischen Wachsens und Werdens von Tag zu Tag. Darin stimmt er nicht nur mit Hegel[2] sondern

1 So finden wir da, wo es sich um die Auferstehung Jesu handelt, auch einen historischen Tatsachenbeweis mit der Berufung auf Zeugen zur Kontrolle der Behauptung an der Wirklichkeit, I. Kor. 15, 3—9.

2 Vgl. H. Heimsoeth a. a. O. S. 16ff. „Die Metaphysik des jungen Hegel geht die gleiche Bahn (die der Mystiker). Alles geht hier zusammen in den einen großen Begriff des Lebens ... So wirkt alles religiöse Leben die

auch mit den Mystikern des Abendlandes überein, daß ihm sowohl seine Methode wie auch die ganze Weltanschauung aus dem Begriff des Lebens entfließt. Das Leben treibt von einem Widerspruch zum andern, unter denen der zwischen Leben und Tod selbst der größte ist; es entwickelt sich aber zugleich auch organisch. Will Paulus Beziehungen deutlich machen und Zusammenhänge erklären, so braucht er mit Vorliebe Bilder aus dem Reiche lebendiger Organismen: Die Gemeinde der Leib, die Einzelnen die Glieder, Christus das Haupt des Leibes; Christus Gottes Sohn, die Menschen Gottes Kinder; der Apostel der Vater, die von ihm Bekehrten sind die, die er gezeugt hat; es wird gesäet verweslich, und es wird auferstehen unverweslich; die Christen sollen Gott Frucht bringen; die Gemeinden der Heiden und die der Juden werden mit dem wilden und mit dem guten Ölbaum verglichen; Paulus hat gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott hat das Gedeihen gegeben. Dieser innige Zusammenhang mit dem organisch wachsenden Leben aber ist zugleich ein wesentlicher Bestandteil aller echten Frömmigkeit, wie sie auch aus dem Gotteskindschaftsgefühl Jesu und seinen dem Naturleben entnommenen Gleichnissen klingt: Vom Senfkorn, das langsam heranwächst, vom Reiche Gottes als dem Acker, auf den die Saat ausgestreut wird.

Durch den Vergleich mit anderen Denktechniken haben wir die Zone immer fester und bestimmter abgegrenzt, in deren Atmosphäre die Geistigkeit des Paulus gehört und aus der heraus sie verstanden werden kann. Mit der prinzipiellen Scheidung der Eigenart paulinischen Denkens vom Rationalismus der aristotelisch-scholastischen Denktechnik fällt zunächst auf die Beziehung des Apostels zum palästinensischen Judentum, insbesondere zum Typus des Pharisäers und Schriftgelehrten ein neues Licht. Sein flammender Haß gegen das Gesetz und die Gesetzesfrömmigkeit mit ihrem Rechnen und Rechten hat seine Wurzeln in der Auflehnung gegen ein ihm fremdes oder ihm plötzlich von innen heraus fremd gewordenes Denken[1]. Dieser Gegen-

Einheit: »Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben«... Leben kann niemals als Vereinigung und Beziehung allein, es muß ebensosehr als die Aufhebung beider, als Mannigfaltigkeit, Trennung, Entzweiung, Gegensatz, Aufteilung des alleinen Lebens in die Unendlichkeit des individuellen Lebens gedacht werden. Im letzten Grunde aber ist eben »Leben vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist«."

1 Ich möchte den hellenistischen Begriff der μετάνοια und die ent-

satz zu einer anderen Denkungsart wurde von den im paulinischen Geiste lebenden Christen geradezu als das Wesentliche an dem Evangelium empfunden, das mit der Predigt des Paulus in die Welt trat. Mit unnachahmlicher Präzision wird dieser entscheidende Gegensatz des Denkens von dem Geistesverwandten des Paulus, dem Verfasser des Johannesevangeliums, in der Form der Anekdote herausgearbeitet, die in der Antike so gern zur Charakterisierung und zur Verdeutlichung psychologischer Unterschiede gebraucht wurde: „Es war aber ein Mann unter den Pharisäern mit Namen Nikodemos, ein Oberster der Juden. Der kam zu ihm bei Nacht und sagte zu ihm: Rabbi, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer; denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm. Jesus antwortete und sagte zu ihm: Amen, amen, sage ich dir, wenn einer nicht von oben[1] geboren wurde, kann er nicht sehen das Reich Gottes. Es sprach zu ihm Nikodemos: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? Er kann doch nicht in den Leib seiner Mutter zum zweiten Male hineingehen und geboren werden?"[2] Da haben wir die aristotelisch-scholastische Denktechnik geführt nach dem Satze des Widerspruchs. „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist?" Ein Mensch wird geboren oder er ist alt; wenn er geboren wird, kann er nicht alt sein; wenn er alt ist, kann er nicht geboren werden; ein drittes gibt es nicht. Was nach dieser Technik undenkbar ist, so daß der Pharisäer weiter unten staunend fragt: „Wie mag das zugehen?", das ist nach der des Paulus, die hier auf Jesus übertragen wird, nicht nur möglich, sondern notwendig; denn da sind jung und alt, Geborenwerden und Sterben Gegensätze, und gerade weil sie Gegensätze sind, muß aus dem einen das andere werden, indem die Gegensätze „umschlagen". Das Johannesevangelium ist voll von solchen Reden und Gegenreden, die aus zwei verschiedenen Welten des Geistes stammen, in deren jeder eine andere Logik gilt und die sich niemals zusammenfinden können. Ob er mit der Samariterin oder mit seinen Jüngern spricht, immer redet er zu solchen, die ihn nicht verstehen, weil sie ihn mit ihrem Denken nicht verstehen können:

---

sprechenden Termini in der griechischen Philosophie überhaupt tiefer auffassen. Es handelt sich beim μετανοεῖν nicht nur um eine „Sinnesänderung", sondern darum, daß man „umdenken" lernen, sich auf jene andere Ebene des Bewußtseins begeben muß, auf der eine andere Denktechnik geübt wird.

1 Zum γεννᾶσθαι ἄνωθεν vgl. Pneuma Hagion S. 87.

2 Joh. 3, 1—10.

er spricht die Sprache des Himmels und sie die der Erde. Ganz anders sind die Streitgespräche Jesu mit den Pharisäern in den drei anderen Evangelien gebaut, die der jüdischen Tradition entstammen. Hier verläßt Jesus niemals den Boden der Logik, die auch die Logik der Pharisäer ist. Sie stellen ihm die nach dem Satz des Widerspruchs gebaute Alternativfrage: „Ist's recht, dem Caesar Zins zu geben oder nicht? Sollen wir ihn geben oder nicht geben?“[1] Jesus flüchtet sich vor dieser Frage nicht in das Reich einer anderen Logik, sondern löst die Aporie dadurch, daß er die Frage durch eine andere genau so gebaute ersetzt: Wem gehört nach seiner Prägung das Geld, Gott oder dem Caesar? Antwort: dem Caesar. Schluß: Also gebt es ihm. Die andere Frage nach der Auferstehung der Toten, die die Sadduzäer stellen: Wem wird das Weib mit den sieben Männern nach der Auferstehung gehören?[2], wird durch den Nachweis einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος gelöst. Die Frage ist logisch unsinnig, weil es sich nach dem Tode nicht mehr um dieselbe Gattung und folglich auch nicht mehr um deren Merkmale handelt. Die Auferstandenen sind keine Menschen mehr, sondern Engel, und für diese Gattung von Wesen gilt das Freien und Freienlassen nicht. Die Regeln über die Unterordnung unter Gattungen und Arten aber gehören zur selben aristotelischen Logik wie der Satz des Widerspruchs. Dann die Pharisäerfrage: „Welches ist das vornehmste Gebot?“[3] Jesus löst sie dadurch, daß er die Gebote als ein System auffaßt, in dem sich aus einem Gebot ein zweites und aus beiden alle anderen mit logischer Konsequenz entwickeln. Auch diese Auffassung vom Aufbau des Gesetzes in Form einer Begriffspyramide entspricht durchaus der aristotelisch-scholastischen Denktechnik. Die Schriftgelehrten sagen, Christus sei Davids Sohn[4]. Jesus führt sie ad absurdum durch folgenden Beweis: David redet den Messias mit „der Herr“ an. Ist der Messias der Herr Davids, so kann derselbe Messias nicht der Sohn Davids sein. Der Beweis ruht auf dem Satz vom Widerspruch: Ist H = M, so kann H nicht zur selben Zeit gleich S sein. Auf den Inhalt der Begriffe wird dabei gar keine Rücksicht genommen.

Wir sehen hieraus, daß der Gegensatz zwischen dem einstigen Pharisäer Paulus und dem Juden, zwischen dem Jesus, den die

1 Mk. 12, 13—17 = Mt. 22, 12—22 = Lk. 20, 20—26.
2 Mk. 12, 18—27 = Mt. 22, 23—33 = Lk. 20, 27—38.
3 Mk. 12, 28—34 = Mt. 22, 34—40 = Lk. 10, 25—28.
4 Mk. 12, 35—37 = Mt. 22, 41—46 = Lk. 20, 41—44.

Judenchristen reden lassen[1] und dem Jesus Christus, der aus der paulinischen Gedankenwelt hervorwuchs, auch der Gegensatz zwischen Paulus und Petrus nicht nur ein Streit um Lehrmeinungen ist, sondern daß seine Wurzeln viel tiefer ruhen; es ist ein Gegensatz, der aus dem Innersten hervorbricht. Hier gibt es kein gegenseitiges Verstehen, weil sich hier Menschen von ganz verschiedener geistiger Struktur gegenübertreten. Das Evangelium des Paulus konnte nur da wirken, wo er Geistesverwandte fand, wo es Menschen gab, die seinem Denken folgen konnten, weil ihnen diese Denktechnik nicht unbekannt, sondern im Innersten vertraut war. Er fand seine Wirkung in den hellenistischen Gemeinden und in dem seit Jahrhunderten von griechischem Geiste durchsetzten Judentum der Diaspora. Innerhalb der griechischen Literatur aber finden sich die deutlichen Spuren derselben Denktechnik, die Paulus übte, und zwar in einem Strom, der von der Orphik zu Pythagoras und Herakleitos, von Pythagoras zu den Platonikern, von Herakleitos zu den Stoikern hinüberführt und sich in der Flut der hellenistischen religiös-philosophischen Literatur aller Art, vom Zauberpapyrus bis zum philosophischen Traktat, verliert. Es soll damit nicht behauptet werden, daß Paulus irgendwie von griechischer Philosophie abhängig war. Von der eigentlichen griechischen Philosophie findet sich zu Paulus keine Brücke. In der griechischen Philosophie aber gibt es ein Element, das hier in Frage kommt. Fast alle philosophischen Richtungen mit Ausnahme der Epikureer und Skeptiker haben ständig die Fühlung mit der griechischen Theologie gesucht. Von ihr aber sagt Proklos[2] mit Recht: „Die ganze Theologie der Hellenen ist ein Sproß der orphischen Mystagogie“. Schält man diese Theologie aus der Philosophie wieder heraus, so wird man in ihr die Methode des Paulus und eine Fülle von Gebilden, die dieselbe geistige Struktur zeigen, in völliger Reinheit finden. Diese Aufgabe kann hier nicht gelöst werden. Einen großen Beitrag zu ihrer Lösung hat Eduard Norden durch seine stilkritischen Untersuchungen religiöser Rede ge-

1 Über die Denktechnik Jesu selbst ist hiermit nichts ausgesagt. Die Reden Jesu zeigen verschiedene Struktur, die durch die Nacherzähler beeinflußt wird; vgl. z. B. meine Untersuchung der zwei Überlieferungen der Bergpredigt, Pneuma Hagion 1922 S. 134 ff.

2 Theolog. Platon. I 6 p. 13, 3 ἅπασα γὰρ ἡ παρ' Ἕλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος, πρώτου μὲν Πυθαγόρου παρὰ Ἀγλαοφήμου τὰ περὶ θεῶν ὄργια διδαχθέντος, δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδεξαμένου τὴν παντελῆ περὶ τούτων ἐπιστήμην ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων.

liefert. Immer wieder kommt er zu dem Resultat, daß die Linie „von den althellenischen θεολόγοι durch Vermittlung der hellenistischen Theokrasie zu den jüdisch-christlichen" führt[1]. „In der Tat", so schreibt er, „reicht dieser soteriologische Typus religiöser Propagandarede bis in die Zeit der althellenischen Propheten hinauf und hat sich, mit Orientalischem verquickt, kraft seiner erstaunlich zähen Tradition bis in Zeiten und Kreise erhalten, die ihre Urahnen nicht einmal dem Namen nach kannten, und wenn sie sie gekannt hätten, jeden Zusammenhang mit ihnen abgeleugnet haben würden".[2] Zu diesen Ergebnissen führte eine Betrachtung der äußeren Form der religiösen Rede paulinischen Stiles. Der Versuch, von der äußeren zur inneren Form, von der Rede zur geistigen Struktur der Gedanken durchzustoßen, ergibt dasselbe Resultat. Nur einige Beispiele sollen zeigen, wie die beiden wesentlichen Merkmale paulinischer Denktechnik: die sich zwischen Gegensätzen bewegende Dialektik und die mit ihr notwendig verbundene Kreisform der Gedankenführung, die sich vor allem dann einstellt, wenn von dem Lauf der Welt- und Menschheitsgeschichte gehandelt wird, überall da auftreten, wo griechische Theologie im Spiele ist.

In der Orphik finden wir zuerst das die ganze Konstruktion der paulinischen Heilsgeschichte beherrschende Gegensatzpaar des ein und alles, des ἕν und πᾶν[3], hier auch seine besondere Form als der einen Gottheit, die sich zum All entfaltet[4]. Hier tauchen die vielen kreisförmigen Gebilde auf: der Kreislauf der Elemente und Seelen[5], der

---

1 Agnostos Theos 1913 S. 247. 2 S. 197 vgl. S. 129ff.

3 Die Stellen bei E. Norden a. a. O. S. 247.

4 O. Kern, Orphicorum Fragmenta 1922 Nr. 31 (S. 103): εἷς Διόνυσος, εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος. 18: ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν, ἔχθραι, δὲ καὶ φιλίαι συνέχεται. 21: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτήν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων. — Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. —

Juppiter omnipoteus regum rerumque deumque
progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes.

54: Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι.

168: ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται.
Tu genus omne deum, tu rerum causa vigorque,
tu natura omnis, deus innumerabilis unus.

5 Kern Nr. 226: ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή,
ἐκ δὲ ὕδατος μὲν γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαίας πάλιν ὕδωρ.
ἐκ τοῦ δὴ ψυχὴ ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα.

Kreis der Geburten[1], das Rad des Werdens[2], die goldene Kette[3]. Hier haben wir die Gegensätzlichkeit von Geburt und Wiedergeburt, von alten und wieder jung gewordenen Menschen[4], hier die Entsprechung des im Kultus vollzogenen Sterbens und Auferstehens mit dem kosmischen Prozeß einer Geburt und eines Sterbens der Elemente und mit dem Schicksal des sterbenden und wiederauferstehenden Kultheros Dionysos-Zagreus[5]. Ist es ein Zufall, daß gerade die von orphischer Seite so stark beeinflußten Pythagoreer die Tafel der Gegensätze aufstellen[6] und sich die Welt aus Gegensätzen entwickeln lassen?[7] Ist es ein Zufall, daß Herakleitos, dessen Philosophie in der Antike als orphisch[8] und gerade deshalb so dunkel galt[9], die Dialektik der

---

1 32 IV: κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο. 205: πάντα γὰρ αὐτοῖς ὑπόκειται τὰ στοιχεῖα πρὸς τὰς γεννήσεις τῶν θνητῶν ζώων καὶ τὸν κύκλον ἀεὶ πληροῦσιν ἀπαύστως τῶν γενέσεων καὶ φθίσεων.

224b: οὕνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνοιο
ἀνθρώπων ζώοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλοις.

229: μία σωτηρία τῆς ψυχῆς αὕτη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ προτείνεται τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα. 230: κύκλου τ' ἀλλῆξαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος.

2 230: ἐν τῷ τῆς εἱμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ. Vgl. 227 u. 132: Ῥείη ... δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν. Philon De somniis II 44: κύκλον καὶ τροχὸν ἀνάγκης ἀτελευτήτου. Jakob. 3, 6: ἡ γλῶσσα ... φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως.

3 166: σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα. Cf. 180.

4 130: Πλάτων (Pol. 270 D E) δὲ τοὺς ἐπὶ τῆς Κρονίας περιόδου ἀποβάλλειν φησὶ τὸ γῆρας καὶ ἀεὶ γίνεσθαι νεωτέρους.

5 M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten (Sitzb. der Heidelberger Akad. d. Wiss. 1917, 4. Abhandlung) S. 5 ff. Vgl. meinen Aufsatz: Zum iranischen Erlösungsmysterium und zur Methode der vergleichenden Religionswissenschaft (Ztschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 36. Jg. 1921. 9. u. 10. Heft).

6 Diels, Vorsokr. 45 B 5.

7 Ebd. 32 A 9. B 1 u. 2. Daß der Kreis bei den Pythagoreern eine wichtige Rolle spielt, bedarf kaum der Erwähnung. K. Joël (Gesch. d. antiken Philosophie 1921 S. 383) schreibt: „Parmenides und Melissos suchen eine raumzeitliche Form für ihr Sein, und auch der Pythagoreismus, diese Philosophie der Rundung, des Rhythmus, versteht sie zugleich als Gleichmaß von Sein und Bewegung, als Kreisgestalt und Kreislauf, d. h. Wiederkehr."

8 Klemens Al. Strom. VI 2 (II 443, 10 Staehlin): σιωπῶ δὲ Ἡράκλειτον τὸν Ἐφέσιον, ὃς παρ' Ὀρφέως τὰ πλεῖστα εἴληφεν.

9 Ders. Strom. V 8 (II 360, 10 Staehlin): ὡς καὶ τὸ Ἡρακλείτου Περὶ φύσεως, ὃς καὶ δι' αὐτὸ τοῦτο (wegen des bei den orphischen Theologen beliebten ἀλληγορεῖν) Σκοτεινὸς προσηγόρηται.

Gegensätze systematisch übte [1] und zugleich den Kreislauf des Werdens lehrte? [2] Auch bei Empedokles und Parmenides finden wir die Wirkung derselben Denktechnik, und auch sie stehen zur Orphik in Beziehung, auch sie nehmen die Haltung des althellenischen Propheten an. Von Herakleitos führt der Weg zur Stoa mit ihrer Lehre vom Kreislauf der Welt aus Feuer in Feuer [3] und von der ewigen Wiederkunft aller Dinge nach Ablauf einer Weltperiode [4], und auch hier das

---

1 Daß sich die Dialektik des Herakleitos mit der aristotelischen Logik nicht vereinbaren läßt, hat schon Aristoteles selbst bemerkt, Met. Γ 1005b 19: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό ... ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον, und viele andere Stellen. Die Polemik gegen Heraklit zieht sich durch den ganzen Aristoteles hindurch.

2 Die bei Herakleitos auftretenden Gegensätze hat K. Joël a. a. O. S. 306, 3 mit Hinzufügung der Fragmentnummer zusammengestellt. Gut böse (58), Ordnung Unordnung (124), Widerstreit Gemeinschaft (8. 80), Vertrautes fremd (72), Unverhofftes erhoffbar (18), Wandel Ruhe (84), jung alt (88), Anfang Ende (103), Tag Nacht (57. 67), gerade krumm (59), aufwärts abwärts (50). Dazu im Text: Anwesende abwesend, Menschen Tiere, Wachende schlafend, Sterbliche unsterblich, Mann Kind, einer zehntausend, Gesetz Einzelwille, Weihungen unheilig, Reinigungen Verunreinigungen usw. — Auch bei Paulus kann man geradezu von Tafeln der Gegensätze reden, so II. Kor. 6, 7: „Durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, durch Ehre und Schande, durch böse Gerüchte und gute Gerüchte, als die Verführer und doch wahrhaftig, als die Unbekannten und doch bekannt, als die Sterbenden und siehe, wir leben, als die Gezüchtigten und doch nicht ertötet, als die Traurigen aber allezeit fröhlich, als die Armen aber die doch viele reich machen, als die nichts haben und doch alles besitzen", oder Röm. 8, 38: „Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn". — Der Kreislauf des Werdens bei Herakleitos (Frgm. 30 u. 31) findet einen wegen seines Wortlauts für unsere Untersuchung wichtigen Nachhall in der pseudohippokratischen Schrift Περὶ τροφῆς 9: ἀρχὴ δὲ πάντων μία καὶ τελευτὴ πάντων μία καὶ ἡ αὐτὴ τελευτὴ καὶ ἀρχή. 17: μία φύσις ἐστὶ πάντα ταῦτα καὶ οὐ μία· πολλαὶ φύσιές εἰσι πάντα ταῦτα καὶ μία. Ebenso Περὶ διαίτης 11: πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα καὶ σύμφορα πάντα διάφορα ἐόντα, διαλεγόμενα οὐδιαλεγόμενα, γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα, ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογούμενος. Das ist ganz die Dialektik des Paulus. — Über ἓν τὸ πᾶν bei Philon vgl. Leg. alleg. I § 44. III § 7. Leg. spec. I § 208.

3 Arnim, Stoic. vet. fragm. II 596: τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα πρότερον ἦν. Vgl. II 598, 604, 630. I 98.

4 I 109: τὸν Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πά-

dialektische Spiel mit den unvermittelt ineinander überschlagenden Gegensätzen: Weise und Toren, Tugend und Laster, Güter und Übel[1]. Wieviel an orphischem Gut bei Platon, Xenokrates und Poseidonios vorhanden ist und sich auch hier mit den philosophisch-rationalen Elementen zu einer kaum noch lösbaren Einheit vermengt, darauf kann nur hingewiesen werden. Daß aber gerade die griechische Theologie mit ihrer eigentümlichen Denktechnik einen Strom darstellt, der von unten her in die Regionen der Philosophie eindringt und ihre Fundamente unterwühlt, davon zeugen die Zauberpapyri und die umfangreiche mystisch-theologische Literatur des Hellenismus, die voll von orphischen Motiven und ihren mit orientalischen Elementen durchsetzten Wucherungen ist, und in der die Philosophie erstickt. Wo wir aber in der Folgezeit im Abendlande Mystiker finden, da üben sie dieselbe Denktechnik, mit der Herakleitos und

---

λιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλητον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν καὶ Ἡρακλέα πάλιν ἐπὶ τῷ ἀθλεῖν, παραιτητέον κτλ.

1 Vgl. hierzu meine kurze Darstellung der Hellenistischen Philosophie 1923 S. 72 und Arnim III 221 u. 539: „Denn in einem kurzen Augenblick verwandelt sich der Weise aus der größten Schlechtigkeit in den Zustand einer keiner Steigerung fähigen Tugend, von dem er auch nach langer Zeit keinen Teil verliert, da er dem Zustand der Schlechtigkeit ein für allemal entflohen ist". — „So wie die Blinden blind sind, wenn sie auch kurz darauf sehend werden sollen, so auch die Fortschreitenden: bis sie die Tugend sehen, bleiben sie töricht und schlecht." Zugrunde liegt das plötzlich eintretende Erlebnis einer radikalen Umkehr, durch das alle Wertungen des sittlichen Lebens in Gegensätze ohne Übergang gespalten werden. — Nicht nur in der Physik der Stoa spielt das von Herakleitos entnommene Ἓν τὸ πᾶν-Motiv (Philon, Leg. spec. I § 20: ὡς ἓν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἕν, ὅπερ οἱ μὲν κόρον καὶ χρησμοσύνην ἐκάλεσαν, οἱ δ' ἐκπύρωσιν καὶ διακόσμησιν) eine Rolle, sondern auch in der Ethik, Stob. Ecl. II 110 u. Diog. La. VII 125: τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἀρετὰς ἔχειν, Cic. de offic. II 10, 35: cum inter omnes philosophos constet . . . qui unam haberet, omnes habere virtutes. Es ist interessant zu beobachten, wie Seneca Ep. 67, 109 u. 113 sich mit diesem der rationalen Logik widersprechenden Satz herumschlägt, um ihn dennoch logisch möglich zu machen. — Daß hier ganz wesentliche Unterschiede in der Art zu denken vorhanden sind, zeigt vor allem ein Vergleich der stoischen Lehre mit der des platonischen Sokrates. Während der Stoiker behauptet, daß, wer eine Tugend habe, auch alle besitzt, demonstriert Sokrates immer von neuem, daß der Besitz einer ἀρετή über die andern gar nichts ausmache. Wer die ἀρετή des Schusters besitzt und gute Stiefeln herstellen kann, ist deshalb noch lange nicht zur Leitung der Staatsgeschäfte befähigt, weil hierzu eine andere ἀρετή gehört.

Paulus ihre Beweise bauten, da schaffen sie Gedankengebilde, die die Form des Kreises tragen, da wird ihnen das Weltenwerden zum Fluß verflossen in sich selber. Ob es sich um einen Augustinus, einen Johannes Eriugena, einen Jakob Böhme oder Eckehart handelt, sie alle sind Verwandte, wenn sie vom Gesichtspunkt der inneren Form und der geistigen Struktur ihrer Werke betrachtet werden. Und so wie im Altertum die Mystik sich in die Philosophie drängt, so auch in der Neuzeit bei einem Hegel, auch bei Fichte in seinen letzten Schriften, vor allem auch bei Schelling mit seinem System der Polaritäten. Wir können sagen: alle Mystiker des Occidents übten die dialektische Methode und bauten Gedanken-Kreise, aber nicht alle, bei denen wir diese Denktechnik finden, sind deshalb Mystiker gewesen. Ein letztes Beispiel finden wir schließlich in Friedrich Nietzsche. Er denkt zunächst, sobald er sich ausschließlich der Philosophie zugewandt hat, durchaus rational. In gerader Linie soll sich aus dem Menschen der Übermensch entwickeln. Die Perspektive, die er vor sich hat, steigt zu unendlicher Höhe an, aber sie biegt sich nicht zum Kreise. Da trifft ihn in der Einsamkeit der Berge[1] ein sein Denken revolutionierendes Erlebnis. Plötzlich formt sich die geradlinig angesetzte Menschheitsentwicklung zum Kreis. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft aller Dinge tritt ohne Verbindung mit allen anderen Elementen — den Nietzscheforschern ein Rätsel — in den Vordergrund, ihm selbst unerklärlich und doch sein ganzes Wesen erschütternd. Durch das Netz rationalen Denkens, in das er sich eingesponnen hat, gewinnt er den Durchbruch zu den Instinkten seiner Frühzeit zurück, in der er Dionysos über Apollon, die vom orphischen Geiste getragenen Vorsokratiker himmelhoch über den Rationalisten Sokrates stellte. Diese Rückkehr

1 Ecce homo 1888, Also sprach Zarathustra 1: „6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit. — Ich ging an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich halt. Da kam mir dieser Gedanke. — Rechne ich von diesem Tage ein paar Monate zurück, so finde ich, als Vorzeichen, eine plötzliche und im Tiefsten entscheidende Veränderung meines Geschmacks, vor allem in der Musik.“ Berge, Höhenluft und dionysische Ekstase stehen schon in der Antike in engem Zusammenhang. Eine moderne Parallele gibt Gerhart Hauptmann in seinem Roman: Der Ketzer von Soana, wo es unter anderem heißt S. 49: „Wenn man mit Fug von einer Bergkrankheit reden kann, so mit nicht minderem Recht darf man von einem Zustand reden, der Menschen auf Berghöhen überkommt, und den man am besten als Gesundheit ohne gleichen bezeichnet.“ Bei J. J. Rousseau findet sich derselbe Gedanke.

aber bedeutet ihm Heiterkeit und Glück; sie ist ihm Erlösung in dem Sinne, wie ihn die zartesten und tiefsten seiner Verse ausdrücken:

Heiterkeit, güldene, komm!
Du des Todes
heimlichster süßester Vorgenuß!
— Lief ich zu rasch meines Wegs?
Jetzt erst, wo der Fuß müde ward,
holt dein Blick mich noch ein,
holt dein Glück mich noch ein.

Und ist es ein Zufall oder eine aus innerster Geistesverwandtschaft geborene Notwendigkeit, daß gerade Herakleitos für Nietzsche der Philosoph war, „in dessen Nähe" — so schreibt er — „überhaupt mir wärmer, mir wohler zu Mut wird, als irgendwo sonst. Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, zum Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs ‚Sein', — darin muß ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist. Die Lehre von der ‚ewigen Wiederkunft', das heißt vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge — diese Lehre Zarathustras könnte zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein. Zum mindesten hat die Stoa, die fast alle ihre grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit geerbt hat, Spuren davon"[1].

Das alles sind nur sporadisch aufgegriffene Hinweise auf den Reichtum der inneren Beziehungen, der hier gehoben werden kann. Sie sollen nur den Erweis dafür bringen, daß die Methode der inneren Form, so wie ich sie verstehe, gerade dadurch, daß sie zunächst das ganz Individuelle in seiner Einzigkeit erforscht und in die Tiefen eines einzelnen Gegenstandes einzudringen versucht, von hier aus einen ganz anderen Durchblick in weite Strecken der Geistesgeschichte gewinnt, als er bisher durch reine Parallelensammlung und am Äußeren verweilendes Textvergleichen möglich war.

---

1 E. Förster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches II. Bd. 1897 S. 105. — Zur Lehre der ewigen Wiedergeburt in der Stoa siehe oben S. 42, Anm. 4.

Druck von August Pries in Leipzig.

Von Professor Dr. HANS HAAS erschien als Nr. 5 der Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig:

„Das Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung im Tripiṭaka

V, 175 und 47 Seiten. Lex.-8°. Mit 8 Tafeln Autotypien, 23 Abbildungen im Text und einer Karte. 1922. Grundzahl: 4,2; mal Schlüsselzahl. Für das Ausland: s. Fr. 7,95.

Den Arbeiten, die sich mit der Frage nach der Herkunft einzelner Erzählungen von Jesus aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionen, aus der Mythologie und Sagengeschichte des Orients beschäftigen, reiht sich die des Leipziger Religionshistorikers an. Über sie urteilt Professor Heinrich Weinel, Jena: „Die Studie von Haas ist ein Meisterstück abwägender Beurteilung der schwierigen Frage nach der Methode, mit der wirkliche Entlehnungen festzustellen sind. Vorsicht, Scharfsinn und Humor sind in dieser Schrift reizvoll vereinigt". Und Professor Hugo Greßmann, Berlin, schreibt in einer ausführlichen Besprechung der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft": „Alles in allem ein Meisterwerk stoffgeschichtlicher Analyse, dem hoffentlich bald weitere folgen werden". Ganz neu ist an dem Werk, daß der Verfasser in ihm selbst zu dem von ihm Dargebotenen die für Einzelheiten Sachkundigsten Stellung nehmen ließ: den Sinologen, Indologen, Assyriologen, Talmudisten, Neutestamentler, Germanisten, Folkloristen, Archäologen, Numismatiker und Geographen.

Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht (Jan. 1923): „Eine vorbildlich gründliche Untersuchung zur Frage des Zusammenhangs zwischen buddhistischen und neutestamentlichen Texten. Haas vergleicht Mark. 12, 41—44 (Luk. 21, 1—4) mit einer in neun Punkten entsprechenden, allerdings mit einer märchenhaften Fortsetzung versehenen buddhistischen Erzählung, in der eine arme Frau, zugleich mit Reichen, der Kirche ihr Alles, nämlich zwei Kupfermünzen, gibt und ein Oberprister Mönchen gegenüber diese Gabe höher stellt als alle die anderen, da sie alles, was sie hatte, gegeben habe. Haas meint, daß die bei Matth. fehlende Perikope nach Abschluß dieses Evangeliums in den fertigen Mark. eingefügt sei aus Luk., der eine ursprünglich indische, nach dem Westen gelangte, schon in der mündlichen Überlieferung an Jesus geknüpfte, der Eigenart des dritten Evangelisten entsprechende Erzählung literarisch fixiert habe".

Prof. D. Dr. Carl Clemen, Bonn, am Schluß einer eingehenden Besprechung in der „Orientalistischen Literaturzeitung" 1923, 2: „Haas hat die Frage so gründlich und scharfsinnig behandelt, wie das noch von keinem anderen und mit keiner anderen, ähnliche Rätsel aufgebenden Erzählung geschehen war".

Literarisches Zentralblatt (1922, 47): „Nach Seydels kühnen Aufstellungen wird die Forschung immer vorsichtiger und leidenschaftslos abwägender, was das besondere Charakteristikum der methodisch geradezu vorbildlichen Arbeit von Haas ist. — Eine Fülle von Material breitet er auch in den 19 Beilagen zu seiner Abhandlung vor uns aus, das, im engeren oder weiteren Zusammenhang mit dem Problem stehend, die Darstellung noch gründlicher, als dies schon in den zahlreichen Anmerkungen geschehen ist, wissenschaftlich belegt. Eine für weitere Studien unentbehrliche Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum ist als Anhang dem Ganzen angefügt".

Druck von August Pries in Leipzig.

BS
3650
.Z7L5
Leisegang.
Apostel Paulus als Denker.